

LA PASSION
D'AL-HOSAYN-IBN-MANSOUR

AL-HALLAJ

MARTYR MYSTIQUE DE L'ISLAM

EXECUTE A BAGDAD LE 26 MARS 922

ÉTUDE D'HISTOIRE RELIGIEUSE

PAR

LOUIS MASSIGNON

avec xxviii planches et un Index

TOME I

LIBRAIRIE ORIENTALISTE
PAUL GEUTHNER
13, RUE JACOB, PARIS - 1922

IESU NAZARENO

CRUCIFIXO

REGI IUDÆORUM



Dis la vente ! Dut-elle, cette
Vente, te brûler au feu vengeur des crimes
Aspire à plaire à Dieu ! Bien vaine créature
Est qui défile le Maître, et cède aux esclaves
(Haïrit, — *maqâmât*, — XXI)

AVANT-PROPOS

L'adjonction d'un index est la seule modification importante apportée au texte de 1914. Si, dans la seconde section, certains points, que la première section avait laissés en suspens, se trouvent repris et élucidés, — cela tient à ce que l'impression des chapitres I-IX était achevée dès 1915, tandis que l'impression des chapitres X-XV n'a pu s'effectuer que de 1919 à 1921.

Plusieurs questions d'ordre général, de méthode philosophique, ont dû être abordées dans le présent travail. En voici l'énumération : l'influence directrice de la structure grammaticale d'une langue donnée, sur la systématisation des philosophies formulées dans cette langue (pp 571-577) ; les différentes manières de lire un texte (l'exégèse et l'herméneutique, pp 464-469, et pp. 701-705), les marches de l'argumentation (pp 577-588), la découverte de la réalité (pp. 565-567, et pp 914-916). Quant aux postulats admis ici pour l'introspection des conceptions dogmatiques, ils se trouvent formulés dans l'avertissement préliminaire à la seconde section (pp 461-463).

3 mai 1921.

AMICIS

DEFUNCTIS, IN MEMORIAM

GEORGIO KAROLO MARIAE HUISMANS

† Lut Parisior pridie Id Maji 1907

HOSAIN WASFI RIDA

† Tripoli Syrior 11 moharram 1330
(= Kal Jan 1912)

VIVENTIBUS, IN OBSERVANTIAE TESTIMONIUM

SHAYKH MAHMOUD SHOKRI ALOUSI

ET HAJJ 'ALI-IBN NO'MAN ALOUSI

jurisperitis Irenopolitanis (Bagdad)

RP KAROLO ALBERICO DE FOUCAULD

in eremo, Tamafirdset (Sahara)

XII a Kal Febr MCMXIV

PREFACE

Dans la légende islamique, — chez les poètes arabes, persans, turcs, hindous et malais, — al Hallâj est devenu le type de « l'amant parfait » de Dieu, condamné au gibet pour s'être enivré du cri extatique « je suis la Vérité ! »

Dans l'histoire des Khalifes 'Abbâsides de Bagdad, Al Hallâj a été la victime d'un grand procès politique provoqué par ses prédications publiques. Ce procès a mis en présence toutes les forces islamiques de son temps : Imâmrites et Sunnites, *foqahâ et soûfis* ; leur conflit tragique coïncide avec la ruine du Khalifat universel et de l'unité arabe.

Le titre « La Passion d'al-Hallâj » exprime plus qu'un thème littéraire : une légende de martyre, nimbée en Islam de l'auréole de la sainteté, l'exposé de ses origines historiques montrera quelle personnalité en a été le sujet, — et la traduction de ses œuvres permettra de reconstituer sa doctrine de l'amour mystique et du sacrifice réel.

La première section renferme, en une suite de tableaux, les étapes de la vie d'al-Hallâj, et leur retentissement social, depuis ses premiers efforts d'ascèse personnelle, jusqu'aux comptes rendus officiels de son procès et aux « *acta sincera* » de son martyre (1).

(1) Nous les avons publiés ap. *Quatre textes inédits relatifs à la biographie d'Al Hallâj*, Paris, 1914.

Elle montre l'originalité de ce mystique qui a rejeté la prudente « discipline de l'arcane » observée par les autres initiés du *soûfisme*, — de ce missionnaire errant qui prêche, non pas la révolution sociale comme les autres *da'i* de son temps, mais l'heure de la contrition, l'avènement mystique du règne de Dieu dans les cœurs.

La seconde section contient l'exposé méthodique, dans le cadre même de la théologie contemporaine, de sa doctrine reconstituée au moyen de ses propres œuvres traduites *in extenso* (1). On essaie d'y montrer comment la vie rituelle de ce Musulman croyant, la pratique même de la prière, méditation et apostolat, a déterminé la « crise de conscience » mémorable qui a abouti à son procès et à son supplice. Et quel rôle les éléments dogmatiques fondamentaux de l'Islam, les données de la révélation coranique telles que la « chute de Satan » et « l'ascension nocturne de Mohamamad » ont joué dans la structure de la doctrine religieuse qu'il a conque et vécue.

Pour être un « mystique », al Hallâj n'en a pas moins justifié ses thèses par des raisonnements patiemment construits et jointoyés, et ses œuvres maîtresses, le *Tâ Sin al Azal* et le *Bostân al ma'rîfah*, unissent à la véhémence concise et poignante de la passion une subtilité dialectique aigue.

Al Hallâj vécut à cette époque unique de la floraison de l'Islam, où la société arabe, assise, à Bagdad, au confluent des deux cultures, araméenne et grecque, devint le centre intellectuel du monde, au X^e siècle de notre ère. La pensée arabe eut alors ses vrais maîtres classiques, de Nazzâm et Ibn al Râwandî à Bâqillânî en théologie, — de Jâhîz à Tawhîdî

(1) Nous avons publié son *Kitâb al Tawâsin*, Paris, 1912

et Ibn Sinâ en philosophie, — d'Aboû Nowâs et Ibn al Roûmî à Motanabbî et Ma'arî en poésie, — de Khalîl à Ibn Jinnî en philologie, Râzî parmi les médecins, Battânî parmi les mathématiciens. Avec eux, et l'un des premiers parmi les théologiens mystiques, plus profondément qu'Antâkî et Mohâsibî, plus fermement que Ghazâlî, al Hallâj comprit la valeur inestimable, — pour une *règle de vie* conformant les actes externes aux intentions du cœur, — d'une méthode d'introduction basée, non seulement sur l'intelligence de la grammaire arabe, mais sur l'emploi de la logique, telle surtout que les Grecs l'avaient « catégorisée » et coordonnée, il sut y recourir, comme à une *ascèse de l'intelligence* la dénudant des images sensibles et des formes créées, préparant par voie négative à l'union mystique, sans emprisonner, comme tant d'autres plus tard, dans l'étroit domaine des démonstrations syllogistiques, l'assentiment plénier de son cœur aux transcendantes sollicitations de la grâce.

Le cours arabe professé en 1912-1913 à l'Université égyptienne du Caire, sur « la formation historique du vocabulaire philosophique (1) », a permis de pousser assez loin l'étude des origines du lexique technique d'al Hallâj, les éléments principaux en sont énoncés ici, et les conclusions générales sont données dans notre *Essai*

La troisième et dernière section se compose d'un chapitre unique, un essai de *Bibliographie Hallâjienne*, par ordre chronologique, elle énumère 932 ouvrages de 636 auteurs (2)

(1) *Târîkh al istidlâl al falsafiyah al 'arabiyyah*, texte arabe autographe Le Caire (1913), — 123 pp in fol avec 4 indices

(2) 633 en réalité, car 3 ont écrit simultanément en deux langues différentes.

différents, dont 351 sont Arabes (516 ouvrages) 75 Persans (102), 50 Turcs (70), 5 Malais (6), 6 Hindis (7), 2 Syriaques (4), 2 Hébreux (2) et 136 Européens (225 ouvrages) (1).

LOUIS MASSIGNON.

21 janvier 1914

(1) Le présent travail, commence au Caire en mars 1907, a été annoncé par notre maître regretté Hartwig Derenbourg, en son rapport annuel de directeur d'études, à l'Ecole des Hautes Etudes, Section des Sciences historiques et philologiques (XVIII langue arabe) (*Annuaire de 1908*, p 73 Cf ici p 942). Et c'est M. Clément Huart, qui, le premier en France, a bien voulu marquer l'intérêt du sujet choisi, et des résultats à en attendre, à propos des *Tawdsîn*

SYSTEME ADOPTE POUR LES TRANSCRIPTIONS,
RÉFÉRENCES AUX MANUSCRITS, ET ABRÉVIATIONS
DE TITRES

I

La méthode de transcription suivie ici est purement graphique, sans concessions (1) à la phonétique ('Amroû khwâjah)

tanwîn (2) ā, ō

alphabet arabe alif (hamzah 'a, 'i, 'o, mādḍah â, maq-soûrah â, fâsilah a) b-t-th-j-h-kh-d-dh-r-z s-sh-s-d t-z-'-gh-f-q-k(g)-l-m-n-h (t)-w(oû)-y(i)

II

La méthode de référence est basée sur deux règles .

A] Pour tous les ouvrages *généraux*, qui ne sont cités qu'en passant, les références sont abrogées suivant des *sigles* dont la liste est donnée plus bas ; et renvoient normalement (3) aux notices correspondantes du manuel classique de Brockelmann, *Geschichte der Arabischen Litteratur*, 2 vol , 1898-1902

B] Pour les ouvrages *spéciaux* visant al Hallâj (nommément ou anonymement), les références sont abrégées, soit suivant des *sigles* (liste *infra*), soit suivant des numéros d'ordre en italiques , références, sigles et numéros d'ordre

(1) Je me suis relâché de cette rigueur dans la seconde section

(2) Je n'ai pu obtenir l'î avec *tildes*, d'où les *î* (sic) à corriger, p. 485, n. 2, l 3, 486, n. 6, l 4, 3, 487, note 1, etc

(3) Exceptionnellement, je donne des notices pour les ouvrages non mentionnés dans Brockelmann.

renvoient tous à la *bibliographie hallagienne* qui a été dressée ici même, au chapitre XV

La plupart des sources citées sont islamiques, et manuscrites, — car l'attention des orientalistes ne s'est portée sur l'ensemble des textes que j'avais à étudier que depuis le début de mes recherches. Le nom de la bibliothèque a été réduit à celui de la ville où elle se trouve, quand elle est citée dans la liste de Brockelmann, *Geschichte der Arabischen Literatur*, t 1^{er}, pp 4-5 — Et le numéro du manuscrit réfère à la numérotation du *catalogue* mentionné dans la liste de Brockelmann

Quant aux fonds manuscrits qui ne sont pas cités dans la liste de Brockelmann, et que nous avons eu à utiliser, on en trouvera l'énumération ci-dessous

Sauf indication spéciale, l'abréviation *ms.* réfère à un fonds de manuscrits *arabes*.

Les notes réfèrent, en particulier, à deux publications antérieures de l'auteur sur al Hallāj

— al Hallāj, *Kitāb al Tawāsin*, texte arabe publié pour la première fois . avec la version persane d'al Baqlī, l'analyse de son commentaire persan, une introduction critique, des observations, des notes et trois indices, Paris, 1913. XXIV + 223 pages

— *Quatre textes inédits relatifs à la biographie d'al Hallāj*, publiés avec des analyses, des apparats critiques, des notes et un index, Paris, 1914 III + 38 + 76 pages Ces quatre textes sont I Ibn Zanjī, *Dhikr maqtal al Hallāj*, II al Solamī, *Tārīkh al soufiyah* (extraits édités par al Khatīb), III. Ibn Bākoūyeh, *Bidāyat hāl al Hallāj wa nihāyatoho*, IV *Akhbār al Hallāj* (recueil anonyme de la fin du IV/X^e siècle) (1).

(1) La préparation de l'édition du *diwān* poétique d'al Hallāj est achevée Une copie manuscrite, sans notes, en a été donnée au shaykh Abou'l Shāmāt, à Damas.

*Table des catalogues de fonds manuscrits utilisés et non
cités par Brockelmann*

Londres British Museum Suppl (mss arabes entrés de 1894 à 1912) · par Ellis et Edwards, Londres, 1912 (et registre d'entrées, dep 1912)

Leyde Cat Codd av Lugd Batav, par de Goeje et Th Juynboll, Leyde, 1907

Batavia Supp Cat. arab. mss Batavia, par Van Ronkel, Batavia, 1913

Beyrouth. Catal raisonné des mss hist de la Bibl Or de l'Univ St-Joseph, par Cheikho, ap *Mél Facult Orient* VI, 213 Beyrouth, 1913.

Princeton A list of Arabic mss. in Princeton Univ Libr., par Enno Littmann.

Leipzig Verzeichn. der Arab Hdss. Univ. Biblioth., par Vollers et Brockelmann.

Rome Cat. mss. ar de la Vaticane par Tisserant (en préparation)

Les anciens fonds. Landberg-Brill sont à Leyde et Refâ'ija Fleischer à Leipzig.

En Orient ·

Caïre. Azhar (ms.) (1) — catal Mohammad 'Abdoh — catal. livres Ahmad Taymoûr (publ *Moqtabas*, 1912)

Jerusalem « Barnâmaj al maktabat al Khâlidiyah » 1318/1900

Damas. Catal. Zâhiriyyah, cf. Habib Zayyât, *Makâtib al Shâm*, Faggâlah, 1902.

Alep Catal. Ahmadiyyah, catal. Mewleviyé (ms), catal. 'Ajjân al Hadîd.

(1) Cfr. Horovitz, *MSOS*, 1907, II, 1-69.

Mechhed (Perse) Catal de la Hadrâh publ ap *Matlu'al shams* » d'I'timâd al Saltanah, Tehéran, 1302, t II, pp 469-501

Bagdad Mirjânîyah (catal ms) Jâmi' al Zand (id), coll Aloûst

Constantinople : En dehors des catal Ayâ Soûfiyâ, Yéni Jâmi', Koprulu, Noûri 'Othmânîyah, Râghîb Pâshâ, très incomplètement utilisés par Brockelmann 'Omoûmi (1300 'hég), 'Âshîr Effendi (1306) Laleli Jâmi' (1311) As'ad Effendi (s d) Fâtîh (s d) Bashîr Aghâ (1303) Wâlidé Jâmi' (1311) Doûgomli Bâbâ (1310) Khosroû Pâshâ (s d). Mohammad Aghâ (1310). Hamidiyah et Lâlâ l-ma'il (s d) Mahmoûd Pâshâ et Rostom Pâshâ (1311) Mîhrshâh Soltân (1310) Yahya Effendi (1310) Dâmâd Ibrahim Pâshâ (1279) Walî al Dîn (1304, à Bayézîd) 'Âtîf Effendi (1310) Qâdî 'askar Mollâ Morâd et Dâr al mathnawî (1311) Hakim Oghlî 'Alî Pâshâ (1311) Tchhorlîlî 'Alî Pâshâ (1303) 'Omoûjah Hosayn Pâshâ (1310). al Hâjj Sâlim Aghâ (1310) Hâlat Effendi (1312) Solaymânîyah (s d) Shahîd 'Alî Pâshâ (ms) Tôp-qapoû (ms. phot Zâkî Pâshâ) Les deux waqfs Walî al Dîn Jâr Allâh et 'Omoûjah Hosayn Pâshâ ap 'Omoûmî (ne pas confondre avec les 2 bibliothèques du même nom, catal mss.) Faydîyah (s d nouveau fonds Emîrî). Shâh Zâdé (s.d.). Salîmîyah (s. d) Qarah Mostafâ (s. d) — Je n'ai pu consulter le waqf Ekmékjî Zâdé

Bankipore près Patna . coll. Khuda Bukhsh.

III

I) Les abréviations référant aux revues et périodiques scientifiques se composent de leurs initiales en capitales (italiques), conformément à la liste internationale adoptée par la *Rivista degli studi orientali* (Rome) et *Der Islam* (Hambourg), et imprimée sur la couverture de ces deux revues.

II) Les *sigles* abrégatifs d'ouvrages énumérés ci-dessous renvoient, grâce aux *numéros d'ordre* correspondants, aux titres complets (et notices d'auteurs) de notre chapitre XV exceptionnellement, je donne en entier le titre quand ce chapitre XV ne le mentionne pas soit ici même, soit à la page indiquée ci-après

A Akhb = 261-a — Agh = *Kitāb al Aghānī*, d'Abou'l Faraj Isfahānī (2^e éd., du Caire, a moins d'indication expresse, visant la 1^{re} édition) — Antākī = *JRASB*, 1856 (s v Muhasibī) — Arib = 164-a — Ash'arī = *maqālāt*, ic₁ p 656, n. 5 — Attar = 1101-c

B *baḥjah* = 502-a — Bak = 191-a — Baqlī (*tafsīr*) f = ms Berlin de 308-a, dont l'édition de Cawnpore est toujours visée par la spécification, soit du *verset*, soit de la *page* (p) — Baqlī *shath*, f. = 1091-b, s'il y a indication de recto ou verso, réfère à ms QA, sinon, il s'agit du ms SA — Barb Meyn = Barbier de Meynard, *dictionnaire de la Perse* — Bostani = 910-a

D. *Dalīl* = *Dalīl . li tahqīq maḥkhab al haqq* (p è d'Abd al kāfī Tina'ouṭī, vers 491/1097), ms coll Motylinski. Dhahabī = 530 a

E éd = édition — Enz Isl = Encyclopédie de l'Islam (Houtsma-Arnold-Basset) — *Essai* = thèse complémentaire.

F f = folio — *farq* = 201-a — *fīhr*, *fīhrist* = 172-a — *fot*, *fotoḥāt* = 421-b — Friedländer = 1693.

G Gholām Khalīl = ici p 493 n 4 — Guyard = v *Notices et Extraits des Mss* t XXII

H. Hanbal = *mosnad* d'Ibn Hanbal, éd. 1313 — Hawq. = 167-a — Hazm = 241-a — Hik. = 330-a — *Hilyah* = ici p 404 l. 4 — Howell = ici p. 571 n. 2

I. Ibn al Dā'i = 1081-a — Ibn al Farrā, *mo'tamad* = ici p 514 — Ibn Mālik = *al'fiyah*, éd. Goguyer, Beyrouth, 1888 — *ihyā* = 280-a

J Jâmi = 1150-*a* — Jorjâni = *sharh al ma'wâqif*, éd fol , Caire, 1286

K. Kal, Kalab = 143-*a* (fragm éd ap *Essai*) — Kashf = 1692-*f* — Khark = 180-*a* — Ktb, Khatib = 250 *a* — Kilani = *ghonyah*, éd. in-4, Caire, 1288

L. *LS* = Le Strange, *the lands of the eastern caliphate*, Cambridge, 1905 — *Lisan* = *Lisan al'arab* d'Ibn Mokarram, éd. Caire, 1300

M Malâtî = Aboû'l Hosayn Malâtî (+ 377/987), *tanbih waradd*, réédition de l'*isti'qâmah* de Khashîsh Nasa'î (+ 253/867), ms Damas, tawhîd 59 , pagination de ma copie personnelle

Maqdisî = 150-*a* — Mohâsibî = cfr *Essai* — *Moroûj* = 134-*a* — Mottaqî = *Kanz al 'ommal* (ed en marge de Hanbal) — ms = manuscrit

N. Najdî = 976-*a*

O. 'Okbarî = Ibn Battah 'Okbarî, *sharh wa ibânah*, ms. Zah tawhîd, 66.

Q Qâsimî osoûl = Jamâl Qâsimî, *majmoû' motoûn asoûliyyah*) impr. Damas, Hâshimîtyah, s d , 159 pp — Qawl = 499-*a* — Qazw. = 458-*a* — *QT*, *Quatre Textes* = éd citée supra — Qor. = Qor'ân — in Qor = citations de commentaires d'al Hallâj, réunies par Solamî et Baqlî (publ ap. *Essai*) — Qosh = 231-*a* — *qoût* = 145-*a*.

R. Radd = 960-*a* — *Riwâ'yât* = texte d'al Hallâj, trad. ici chap. XIV (publ ap. *Essai*)

S. Sabî = 220-*a* — Sabziwarî = Mollâ Hâdî Sabziwarî, *jawshan Kabir*, lith , 1267 Téhéran Sadr Shirâzî = 806-*a* — Sh., Sh tab = 744-*a* — shadd = 591-*a* — Shamil = ms Leyde arabe 1945 , ouvrage mo'tazilite faussement attribué à Jowaynî — Shahr., Shahrâst = Shahrastâni, *kitâb al mulal wa'l mihal*, éd. Caire, 1317 (en marge de 241-*a*) — Sobkî = 542-*a* — Sol. tab. = 170-*a* — Sol. tafs. N°... = citations

d'al Hallâj, conservées dans 170-d, publ ap *Essai* (= Sol in Qor = Sol N°)

T Tab = 111-a — *tabsirah* = 1081-a — Tagrib = 660-a — Tahanawî = 853-a — *tanbih* = 134 c — *taq* = 474-b — *taw* = *kitâb al Tawâsin* d'al Hallâj, édition citée suprâ, les références de *pages* visent l'ensemble de la publication, de *paragraphes*, visent le texte arabe — Tostari, *tafsir* = éd Na'sânî, Caïre, 1326, 204 pp — *Tusy's list* = *List of shi'ah books*, éd Sprenger, Calcutta, 1855 (de 242).

W Wust = 1623

Y Yâq. = 410-a — Yawâq *Yawâqit* de Sha'râwî, impr. en marge de 741-b.

Z Zanji = 125-a ∞ = sigle expliqué p 563 n 1 (non identité logique c'est l'inverse des trois parallèles horizontales)

IV ERRATA

On consultera avec fruit la table des errata *in fine*, parmi les fautes les plus absurdes, je souligne ici p 61 l 22 lire « elle est inaccessible à la créature *humaine*, et *transcendante* » (les deux mots soulignés ont été intervertis) — p 161 l 1 lire « les qâdis », non pas « le quâdis » (sic) — p. 313 l. 24 lire « que, seule ta tête, *decapite*, pourra boucher » (l'adjectif souligné a été mis au féminin, ce qui produit un non sens) — p 400, l 24-25 lire « 12 Dasouqiyah — 13 Khalwatiyah » — p 524 l 5 : lire « ne l'égare » sans majuscule — etc

Add p 6, l. 22-23 (= p 296, l 10-11 = p 810 n. 5). « l'Esprit, qui *affirme la transcendance de Dieu*, par la science » [*afradatho* refere à *ifrâd*, p 326, et *Essai*, p 277 n 2] — Pl VI. Cliché Fr Daumas

TABLE DES MATIÈRES

PRÉFACE	VII
SYSTEME ADOPTÉ POUR LES TRANSCRIPTIONS, RÉFÉRENCES ET ABREVIATIONS	XI
TABLE GÉNÉRALE	XVIII

PREMIÈRE SECTION

CHAPITRE PREMIER

LA BIOGRAPHIE

I. — Traduction de « <i>La vie d'al Hallâj</i> », récit de son fils Hamd	1
II. — Tableau chronologique de la biographie d'al Hallâj	10

CHAPITRE II

LES ANNÉES D'APPRENTISSAGE

I — Le milieu natal	
a) Sa ville natale al Baydâ	14
b) Ses noms.	15
c) Sa première enfance à Wâsīt	20
II. — Ses maîtres et ses amis	
a) Les sources	
1 De sa biographie	24
2 Sur sa doctrine les <i>ahl al hadîth</i> et le <i>soûfisme</i>	25
3 La crise de la <i>Sonnah</i>	27
b) Sahl al Tostart	28
c) 'Amr al Makkî	32
d) Al Jonayd	33
e) Al Noûrî	38
f) Al Foutî	40
g) Al Shiblî	41
h) Ibn 'Atâ	43
i) Ibn Fâuk.	47
III. — Anecdotes sur ses années d'apprentissage	
a) Ses divers costumes	48

	Pages
b) La première entrevue avec al Jonayd	51
c) Le premier séjour à la Mekke	54
d) Les premières discussions	
1. Les conversations avec al Nahrajouri . .	55
2. La rupture avec al Makkî	56
3. L'entrevue avec Ibrahîm al Khawwâs . .	58
e) La rupture avec al Jonayd	
1. Le récit d'al Kholdî	59
2. L'anecdote de l' <i>Ana'l Haqq</i>	61

CHAPITRE III

LES VOYAGES ET L'APOSTOLAT

I. — Les symboles de son apostolat populaire	
a) Ses <i>hadîth</i> (<i>Ruwayât</i>)	64
b) Les <i>hadîth</i> des Qaimates	66
II. — Le but de son apostolat	
a) Sa valeur morale et mystique	68
b) L'exemple de sa vie personnelle	69
c) Son rôle temporel, ses relations politiques, l'accusa- tion de conspiration	71
III. — Les pays parcourus par al Hallâj	
a) Leur répartition générale.	76
b) Son apostolat en Khorâsân, Ghîyâth	77
c) Son voyage dans l'Inde	
1 Le « Rope Trick »	80
2 La conversion des Dûdwâlâs et Pinjaras du Gu- jarât	83
3 La question de l'influence hindoue sur le sou- fisme.	86
4 Le passage en Qashmîr	89
d) Le voyage à la frontière de Chine	90
IV. — Les anecdotes .	
a) Le pyrée de Tostar	92
b) La mosquée de Basrah	93
c) Le « service de renseignements »	95
d) L'altercation à Isfâhân	96
e) Le jour de l'An à Nihâwand	96

	Pages
f) Les recits d'al Qannâd	97
g) La visite à Jérusalem	99
V. — Les « apports d'objets », d'aliments	
a) Le second séjour à la Mekke	100
b) Le récit d'al Holwânî	103
c) La légende d'al Samarqandî	104
d) Les récits d'Ibn Abî Sa'dân et d'Ibn al Jondî	105
e) La théorie du charlatanisme d'al Hallâj selon al Ta- noukhî	106

CHAPITRE IV

LA PRÉDICATION PUBLIQUE ET L'INCULPATION POLITIQUE

I. — La prédication publique à Bagdad

a) La physionomie définitive de l'apostolat d'al Hallâj	113
b) Le public Bagdadien et le théâtre de sa prédication	117
c) Ses discours (<i>khotab</i>) en public	
1 Dans les marches (<i>aswâq</i>)	123
2 Dans les séances (<i>mayâlis</i>)	126
3 A la mosquée d'al Mansour	128
4 Trois sentences	131
d) L'inculpation des miracles publics	
1 Leur hétérodoxie en sunnisme	132
2 L'attitude d'Ibn 'Atâ	134
3 L'importance exceptionnelle des « <i>makhârîq al</i> <i>Hallâj</i> » en hagiographie musulmane	136

II. — L'inculpation politique la *da'wat al roboûbyah*, usurpa- tion du pouvoir suprême de Dieu, du droit divin

a) Origine shi'ite de cette inculpation <i>gholoûw</i>	138
b) La théorie imâmite du droit divin	140
c) La politique oligarchique iranienne des Banou-Naw- bakht	
1 Leur rôle à la tête de l'Imâmisme	142
2 Abou Sahl Ibn Nawbakht	146
d) Les relations d'al Hallâj avec les Imâmîtes	
1 Sa visite à Qomm et sa théorie des XII imâms	151
2 Les deux entretiens d'Ibn Nawbakht avec al Hallâj	153

	Pages
e) L'hostilité politique des Banoû-Nawbakht contre al Hallâj	
1 Ses motifs	157
2 Ses moyens	158
3. Le triomphe de l'oligarchie iranienne	158

CHAPITRE V

L'ACCUSATION, LE TRIBUNAL ET LES ACTEURS DU DRAME

I. — L'accusation et le rôle d'Ibn Dâwoud	
a) La théorie « manichéenne » de l'amour	161
b) Les consultations juridiques sur le cas d'al Hallâj et les premières poursuites	163
c) L'attitude d'Ibn Sorayj	165
d) La personnalité d'Ibn Dâwoud	
1 Ses débuts	167
2. Son <i>Kutûb al Zohrah</i> et sa théorie du pur amour profane (<i>hobb 'odhrî</i>)	169
e) L'antinomie profonde de sa théorie avec la doctrine d'al Hallâj	180
II. — La définition du crime d'hérésie (<i>zandaqah</i>)	
a) L'anathème (<i>taḳṭir</i>) et son inanité	182
b) Le terme de <i>zandaqah</i> son efficacité	186
c) La <i>zandaqah</i> et le soufisme	189
I. — Le tribunal, sa compétence et ses attributions	
a) La Haute-Cour de Justice (<i>nazar al mazâlim</i>)	194
b) Membres du tribunal	
1. Le Conseil du Khalife, 1 bis al Moqtadir et sa mère, la Sayyidah Shaghab	197
2 Les vizirs, 2 bis Ibn al Forât	206
3 — al Khâqânî	208
4 — Ibn 'Isâ	209
5. — Hâmid	211
6. Le chambellan Nasr al Qoshourî	213
7. Les wâlîs des Ma âim	214
8. Les qâdîs Liste des titulaires	214
9. — Ibn Bohloûl	216
10. — Aboû 'Omar	217

	Pages
11 Les qâdîs Ibn al Oshnânî	219
12 Les préfets de police liste des titulaires . .	219
14. — Ibn 'Abd al Samad	220
c) La sentence et sa sanction	
1 Son libellé	220
2 Sa sanction afflictive et infamante	221
3 Sa valeur religieuse	223

CHAPITRE VI

LES PROCÈS

I — Le premier procès (298/910 — 301/913)	
a) Les poursuites, al Dabbâs	226
b) L'arrestation a Soûs	228
c) L'interrogatoire à Bagdad	230
d) La mise au pilori	232
e) Les transferts de prison en prison	233
II — Le second procès (308/921-309/922)	
a) La faveur d'al Hallâj a la Cour	236
b) La dénonciation d'al Awârîjî, au chef des <i>Qorrad'</i> le rôle d'Ibn Mojàhid	239
c) L'instruction transmise d'Ibn 'Îsa à Hâmid	246
d) Les préliminaires	
1 L'interrogatoire de la fille d'al Sâmarrî	247
2 L'interrogatoire d'al Hallâj	250
3. Les perquisitions et les arrestations.	251
e) L'examen de la cause	
1 Les lettres saisies	252
2. La doctrine de l'union divine	257
3. L'interrogatoire d'Ibn 'Atâ, sa protestation et sa mort.	259
4. Les interrogatoires d'al Sâmarrî	262
f) L'attitude des détenus en prison :	
1. Les recits d'Ibn Zanjî	265
2 La visite d'Ibn Khaffîf	268
3 L'attitude d'al Qasrî	273
III — La sentence de condamnation	
a) La première consultation des qâdîs	274

	Pag es
b) Le prétexte juridique	
1. La proposition incriminée sur le pèlerinage . . .	275
2 Ses origines	277
c) La seconde consultation des qâdis	279
d) La séance de condamnation	
1. Recit d'Ibn Zanjî	281
2. Autres récits	283
3 Leur comparaison	284
e) La confirmation de la sentence et l'ordre d'exécution	287

CHAPITRE VII

LE MARTYRE

I. — Le récit officieux	
a) Temoignage du greffier adjoint Ibn Zanjî	292
II — Les épisodes isolés recits de témoins oculaires	
a) La dernière nuit	296
b) Le legs	299
c) L'arrivée sur l'esplanade	300
d) La flagellation et les mutilations	304
e) La crucifixion et le coup de grâce	305
III — Les récits synthétiques du supplice	
a) Le récit d'al Razzâz	308
b) Le récit de Hamd	309
c) Le récit d'Ibn Khafîf et le rôle du vizir Hâmîd	309
d) Comparaison des trois versions	312
IV — Les épisodes posthumes	
a) La crue du Tigre	314
b) La croyance à une substitution	
1 D'un homme	315
2 D'un mulet	316
3. D'un démon ou d'un phantasme,	316
V. — Les visions après la mort	
a) D'Ibn Fâtîk	318
b) D'Abot al Yamân al Wâsîf	318
c) D'al Shiblî et d'autres.	320
VI. — Notes	
a) Sur le quatrain « <i>Nadîmt</i> .. »	322

	Pages
b) Sur la sentence « <i>Hasb al wâdj</i> »	324
c) Sur la chronologie de l'année 309	329

CHAPITRE VIII

AL HALLAJ DEVANT L'ISLAM

I. — Les Hallâjyah Extinction du madhhab primitif	
a) Leur mise hors la loi	332
b) Secte de l'Ahwâz al Hâshimî	335
c) Secte du Khorâsân Fâris	337
d) Secte de Bagdad al Saydalânî	338
e) Le cas d'Ibn al Shabbâs	339
II. — Le <i>dhikr</i> d'al Hallâj et les neo-hallâjyah	
a) Le <i>dhikr</i> selon Nesîmî	340
b) Le <i>dhikr</i> selon al Sanousî	342
III. — L'orthodoxie d'al Hallâj Validité de l'excommunication	
a) Dans sa forme <i>L'ijmâ'</i>	344
b) Quant au fond	
1. Chez les Sunnites	347
2. Chez les Shî'ites	349
IV. — Tableau des opinions sur ce sujet	
a) Chez les juristes suivant les <i>rites</i>	352
b) Chez les théologiens suivant les écoles	355
V. — La sainteté d'al Hallâj	
a) La canonisation en Islâm	357
b) La croyance en la sainteté d'al Hallâj	360
1. Sa naissance spontanée et la critique mo'tazilite	360
2. La défense des Sâlimiyah Abou' Holmân	361
3. L'attitude d'Ibn Khafff	363
4. La théorie d'al Bâqillânî	364
5. La rétractation d'Ibn 'Aqîl	366
6. Le « Journal » d'al Harawî	367
7. Les variations d'al Ghazâlî	370
8. L'arrêt d'Iyâd al Sibî	372
9. Ibn al Jawzî	373
10. Les commentaires d'al Baqlî	374
11. Ibn al Ghazzâlî	377
12. Les opinions et visions d'Ibn 'Arabî	377
13. Al Tawfî	384

	Pages
14. Les attaques d'Ibn Taymīyah . . .	386
15. La théorie d'al Dhahabī . . .	389
16. L'opinion d'al Yāfi'ī . . .	390
17. Mohammad al Hanafī . . .	391
18. Ibn Hajar al 'Asqalānī . . .	392
19. Al Sha'rāwī . . .	393
20. Ibn Hajar al Haytamī . . .	393
21. Al 'Ordī et sa critique d'Iyāḍ . . .	394
22. Sayyid Mortadā . . .	396
VI. — Les monuments du culte d'al Hallāj	
a) Tombe à Bagdad ziyārāt et graffiti . . .	396
b) Maqām à Mossoul et Lālīsh . . .	398
c) Souvenir populaire	398

CHAPITRE IX

AL HALLAJ DEVANT LE SOUFISME

I. — La période des discussions (309/922 — 460/1067)	
a) Ses adversaires d'Ibn Shaybān à Ibn Bākoūyeh . . .	401
b) Les abstentionnistes al Qoshayrī . . .	404
c) Ses partisans . . .	406
d) Ibn Abī al Khayr	407
II. — Le type d'al Hallāj et les ordres religieux postérieurs	
a) Leur classification	408
b) Leurs opinions particulières	
1 Kāzarounīyah	410
2 Qādirīyah Les poèmes en prose d'Abd al Qādir al Kīlānī.	411
3. Rifā'īyah L'anecdote du Wādī Arzan . . .	417
4. Kobrawīyah	421
5. Mawlawīyah. L'ode de Jalāl al Dīn al Roumī . . .	422
6. Shādhulīyah	424
7. Sohrawardīyah	425
8. Naqishbandīyah	426
9. Ahmadiyah.	428
10. Tshishtīyah.	428
11. Ni'matallāhīyah	428
12. Dasuqiyyah	428
13. Khalwatiyah	429
14. Sanatsīyah.	429

CHAPITRE X

LA LÉGENDE

	Pages
I — La légende savante	
a) En langue arabe	
1 Les chants de mort et la qasidah d'al Sibti	431
2 Le poème d'al Maqdisi	433
3 Le diwân en <i>kân wa kân</i> , de Horayfish	434
b) En langue persane	
1. L'épopée hallagienne d'Attâr <i>Juwhar-al Dhât</i> et <i>Haylaj Nâmeh</i>	435
2 Les <i>Ghazal</i> de Hâfiz.	439
c) En langue turque	
1 Les <i>hikam</i> d'Ahmad Yesewî	439
2 Niyâzi et le « <i>Mansour Baghdâdî</i> »	440
d) En langue hindoustanie	
1. La <i>Qissah-i-Mansour</i> d'al Shîvrâjpoûrî	441
e) En langues malaise et javanaise	
1 Légendes sur « <i>Ana'l Haqq</i> »	442
II. — La légende populaire	
a) Les deux types « séances » et « miracles »	442
1 Les sentences et les vers	445
2 Les thèmes miraculeux.	447
3 Le supplice	451
b) Le procès dans la légende	456
1 Le type d'al Jonayd	458
2 Hannoûnah, sœur d'al Hallâj	459

TABLE DES PLANCHES

DU PREMIER VOLUME

	Pages
I. Carte contemporaine de l'Iraq, de l'Ahwáz et du Fârs, frontispice	1
II. Description du métier de cardeur (Qásimf)	18-19
III Itinéraires d'al Halláj	76-77
IV. Plan de Bagdad au iv ^e /x ^e siècle	128-129
V L'amour profane et l'amour sacré	182-183
VI Spécimen de calligraphie shi'ite	252-253
VII Tombe de Hasan Basri à Zobeur.	282-283
VIII Pont de bateaux de Bagdad	292-293
IX. Intercision d'al Halláj selon Biroûnt (2 miniatures). .	304-305
X Minaret du souq al Ghazl à Bagdad.	306-307
XI Vision de la lampe ardente	320-321
XII (recto-verso) a) Opinions des <i>foqahâ</i>	352-353
b) — <i>motakallimotîn</i>	
XIII Texte persan archaïque, de Harawî	368-369
XIV Tombe d'Ibn 'Arabî à Salihîé	384-385
XV. Tombe d'al Halláj au Karkh	396-397
XVI (recto-verso) a) Opinions des soufis	408-409
b) <i>tarîqah hallâjîyah</i>	
XVII. Tombe de Shâdhilî à Homaythirah.	424-425
XVIII. Tombe de Niyâzî Misrî à Kastro	440-441
XIX. Intercision d'al Halláj selon 'Attâr.	452-453

PREMIÈRE SECTION

CHAPITRE PREMIER

LA BIOGRAPHIE

SOMMAIRE

I. — Traduction de la « <i>Vie d'al Hallāj</i> » récit de son fils Hamd	Pages 1
II — Tableau chronologique de la biographie d'al Hallāj . . .	40

I

Traduction de la vie d'al Hallāj, récit de son fils Hamd.

Le récit de Hamd, fils d'al Hallāj, est, dans l'état actuel de nos connaissances, le plus ancien document qui expose dans son ensemble la vie si mouvementée d'al Hallāj, depuis sa naissance jusqu'à son supplice. Il précise son lieu de naissance, ignoré du plus grand nombre durant sa vie publique (1), — il permet de repérer les étapes de ses voyages et les progrès de sa doctrine

(1) On le croyait né à Nishâpûr, Maiw, Tâhqân ou Rayy (en Khorâsân), ou dans les Jibâl (Ispahan). Cfr *fihrist*, I, 190 Hamd montre qu'il naquit en Fârs.

Le texte arabe suivi pour la traduction intégrale que nous allons en donner est celui qu'Ibn Bâkoûyeh (+ 442/1050) a mis en tête de sa *Bidāyat hâl al Hallāj wa nihāyatoho* nous avons publié ce texte (1) d'après le manuscrit unique qui est conservé à la mosquée Zâhirîyah (2), à Damas.

Cette traduction n'est accompagnée d'aucun éclaircissement, elle est destinée à faire pénétrer dès l'abord dans le vif du sujet. Nous renvoyons à notre édition du texte pour les indications qui tendent à faire considérer ce récit unique comme une coordination peut-être factice de neuf témoignages directs, — comme la synthèse d'informations partielles plus anciennes (3).

Abou 'Abdallah Mohammad Ibn 'Abdallah Ibn 'Obaydallah Ibn Bâkoû al Shîrîzî (c'est Ibn Bâkoûyeh) nous a raconté, J'ai appris ceci de Hamd fils d'al Hallāj, à Tostar

« Mon père, al Hosayn-Ibn-Mausoûr, naquit à al Baydâ, en un lieu nommé al Toûr. Il fut élevé à Tostar et se fit le disciple de Sahl-Ibn-'Abdallah al Tostarî pendant deux ans. Puis il remonta vers Bagdad. Il allait (à pied), vêtu tantôt de cilices, tantôt de deux frocs d'étoffes teintes, tantôt de la robe de laine et du turban, tantôt du manteau à manches comme un soldat. Sa première étape, dans son voyage, fut d'aller de Tostar à al Basrah, et il avait dix-huit ans. Puis il quitta al Basrah vêtu de deux frocs, pour aller trouver 'Amroû-Ibn 'Othmân al Makkî et al Jonayd-Ibn Mohammad, et il demeura huit mois auprès d'Amroû.

Puis il épousa ma mère, Omm al Hosayn, fille d'Abou Ya'qoub al Aqlâ'; 'Amroû-Ibn Othmân fut mécontent de ce ma-

(1) Voir *Quatre Textes .. relatifs à al Hallāj*, Paris, 1914, III, pp. 27*-47*. La traduction a utilisé les variantes.

(2) Copie de Mohammad Sâdiq Ibn Amîn al Mâlîlî.

(3) Voir *Quatre Textes ..*, observations, pp. 15-17.

riage et une grande brouille survint à ce sujet entre Aboû Ya'qoûb et lui. Alors mon père fit de fréquentes visites à al Jonayd-Ibn Mohammad pour lui exposer combien ce qui se passait entre Aboû Ya'qoûb et 'Amroû rendait sa situation pénible. Et al Jonayd-Ibn Mohammad lui ordonna de rester calme et d'avoir des égards pour eux, ce qu'il fit patiemment quelque temps.

Puis il partit pour la Mekke et y resta un an en visite pieuse ; il revint ensuite à Bagdad avec un groupe de foqarâ soûfis et il alla trouver al Jonayd-Ibn Mohammad, et lui posa une question à laquelle celui-ci ne répondit pas, attribuant cette question à l'ambition d'un rôle religieux.

Et mon père, blessé, prit ma mère avec lui et revint à Tostar où il resta près de deux ans. Là, il plut tellement à tous que tous les soûfis contemporains, dès lors, le haïrent. Et 'Amroû-Ibn 'Othmân ne cessait d'écrire à son sujet des lettres adressées aux gens du Khoûzistân, l'accusant d'erreurs graves, tant et si bien que mon père se dévêtit du costume des soûfis, le rejeta, et mit le manteau à manches ; puis il se lia d'amitié avec des laïcs. Il partit alors et nous quitta pour cinq années, — il alla jusqu'en Khorâsân et en Mawarâ al nahr Jayhoûn, de là, il entra en Sijistân et en Kirmân — puis revint en Fârs, et il se mit à parler en public, à tenir des réunions, à appeler le peuple à Dieu. Et on le connaissait en Fârs sous le nom d'Aboû 'Abdallah l'ascète, — et il composa pour les gens du Fârs divers ouvrages. Puis il remonta du Fârs en Ahwâz. Il parlait en public et tous, grands et petits, lui firent accueil ; et il dépêcha quelqu'un pour me faire amener auprès de lui. Il parlait à ses auditeurs de leurs consciences, — de ce qu'il y avait dans leurs cœurs et il le leur dévoilait, — aussi l'appela-t-on le *cardeur des consciences*, « Hallâj al asrâr » — et le surnom d'al Hallâj, tout court, lui resta.

Puis il partit pour al Basrah, y resta peu de temps, me laissant derrière lui en Ahwâz auprès de ses amis. Il alla une seconde fois à la Mekke, vêtu pour cela d'un vêtement rapiécé de loques bigarrées, et d'un pagne d'indienne grossière. Et une grande foule partit d'al Basrah pour l'accompagner dans son voyage. Et Aboû Ya'qoûb al Nahrajoûrî lui porta envie et répandit contre lui l'accusation que l'on sait.

Puis il revint à al Basrah, y demeura durant un mois et retourna en Ahwâz.

Il prit alors avec lui sa mère, son (futur) beau-père et nombre de notables d'al Ahwâz et les emmena à Bagdad. Il resta un an à Bagdad. Puis il dit à l'un de ses disciples : « Garde mon fils Hamd jusqu'à ce que je revienne, car, pour moi, il faut que je pénètre dans les pays de l'idolâtrie pour appeler leurs habitants à Dieu, qu'Il soit loué et exalté ».

Il partit, je reçus de ses nouvelles. Il alla jusque dans l'Inde, puis il passa une seconde fois en Khorâsân, entra en Mawarrâ alnahr et en Torkistân, jusqu'à atteindre le pays de Mâ-Sîn (Grande Chine). Et il appelait les peuples à Dieu, — et il composa pour eux des livres que je n'ai pas eu entre les mains. Je sais seulement qu'après son retour, les lettres qui lui parvenaient de l'Inde le surnommaient « l'Intercesseur », celles du pays de Mâ-Sîn et de Torkistân « le Pourvoyant », celles du Khorâsân « le Clairvoyant », celles du Fârs « Aboû 'Abdallah l'ascète », celles du Khoûzistân « le shaykh Cardeur des consciences ». Et il y avait encore un groupe de personnes à Bagdad qui l'appelaient « l'Extasié », — et un autre groupe à al Basrah qui l'appelaient « l'Ébloui » et les racontars se multiplièrent à son sujet après son retour de ce voyage.

Puis il repartit, fit une troisième fois le pèlerinage, — et resta deux années en visite pieuse. Puis il revint, très changé

de ce qu'il avait été d'abord ; il acquit un immeuble à Bagdad et se bâtit une maison

Et il se mit à prêcher en public une doctrine que je ne connais qu'à demi. A la fin, Mohammad Ibn Dâwoûd s'éleva contre lui, avec tout un groupe de jurisconsultes, et ils flétrirent son attitude

Puis, survinrent des discussions entre lui et 'Ali Ibn' Îsâ à cause de Nasr al Qoshoûrî. Puis entre lui et al Shiblî et d'autres shaykh soûfis

Et les uns disaient c'est un sorcier. D'autres : c'est un fou. D'autres il fait des miracles, il est exaucé quand il prie. Bref les langues disputèrent sur son cas jusqu'au moment où le Sultan le fit arrêter et emprisonner

Dans la suite, Nasr al Qoshoûrî alla trouver le Khalife qui l'autorisa à lui bâtir une cellule séparée dans la prison. On lui construisit alors une petite maison accolée à la prison, la porte extérieure du bâtiment fut murée —, il fut entouré d'un mur et l'on perça une porte donnant sur l'intérieur de la prison. Pendant une année il y reçut des visites. Puis cela lui fut interdit, et il resta cinq mois sans que personne vint près de lui : sauf qu'une fois je vis Aboû al 'Abbâs Ibn 'Atâ al Adamî entrer en se cachant, et une autre fois Aboû 'Abdallah Ibn Khaffîf. Je passais alors la nuit chez ma mère hors de chez mon père, et le jour auprès de lui. Puis on m'emprisonna, deux mois durant, avec lui, et j'avais alors dix-huit ans.

Et lorsque vint la nuit où il devait être, dès l'aube, extrait de son cachot, — il se mit debout, — dit la prière rituelle en faisant deux prosternations. Puis sa prière finie, il ne cessa de se répéter « Tromperie, tromperie. . » jusqu'à ce que la plus grande partie de la nuit fût passée.

Alors, après s'être tu longtemps, il s'écria « Vérité,

Vérité ! » Et il se remit debout, ceignit son voile de tête et s'enveloppa de son manteau, — étendit ses mains, — la face dans la direction de la Ka'bah, puis, entrant en extase, il s'entretint avec Dieu

Son serviteur, Ibrahim ibn Fâtik (1), était là (avec moi), et tous deux nous avons retenu en partie ses paroles (2)

« Nous voici . pour Te servir de témoins (3) ! C'est dans Ta grâce que nous venons chercher le refuge, — et, dans la splendeur (prééternelle) de Ta gloire, la clarté ; pour que Tu fasses paraître (enfin) ce que Tu veux, dans Ton essence sublime et par Ton décret ! — c'est Toi qui es dans le ciel Dieu, et sur la terre Dieu (Qor XLIII, 84), — o Toi qui as constitué les siècles et modelé les formes ! O Toi devant qui s'humilient les substances et se prosternent les accidents, — par l'ordre de Qui se composent les corps, — et en Qui se formulent les jugements !

« C'est Toi qui viendras irradier (4), visible (sur terre au Jugement), quand Tu le voudras, a qui Tu le voudras, comme Tu le voudras, de même que Tu as irradié (au ciel, devant les Anges et Satan) Ton décret, sous l'image de « la plus belle forme » (Qor. XCV, 4 l'humaine, en Adam) ; alors, cette forme irradiera (5) l'Esprit-Verbe, seul doué de science, d'éloquence, de libre-puissance et de preuve !

« C'est aussi (6) Toi qui as assigné, à ce témoin actuel

(1) Ibn Bâkoûyeh, par erreur, écrit *Ahmad* ibn Fâtik, Ahmad (al Razzâz) n'est que le transmetteur du récit de son frère.

(2) Ce texte a déjà été publié, avec une ébauche de traduction, ap. *Kitâb al Tawâsin*, Paris, 1913, pp. 201-207. Nous noterons ici les corrections que nous y avons apportées.

(3) *Nahnoû bushawâhidika* !

(4) Le temps *modârr* doit être rendu ici par le futur et non par le présent.

(5) *Id.*

(6) *thomma* indique ici une transition d'ordre logique, non pas une succession dans le temps.

= al Hallâj lui-même) de Ton essence divine, une certaine ipséité (1) Comment se fait-il (2), puisque c'est Toi qui as voulu mon début, — qui as pris mon essence pour Te servir de symbole (parmi les hommes), — quand, me manifestant dans le dernier de mes états, — Tu en es venu à faire proclamer mon Essence (= Toi, mon Dieu) par mon essence (créée), — et à faire paraître (3) les réalités de mes sciences et de mes miracles, — m'enlevant (4), dans mes Ascensions, jusqu'aux trônes de mes prééternités, — là où Tu (5) m'as fait prononcer le mot créateur de mes créations,

« Comment se fait-il (6) que, maintenant, j'aie été exposé à la mort, exécuté, mis au gibet, brûlé, — mes cendres livrées aux vents et aux courants ?

« Ah ! leur moindre parcelle (de mes cendres), grain d'aloès (ainsi brûlé pour Toi), promet au corps (glorieux) de mes transfigurations (7), une réalité plus certaine que celle des plus grandes montagnes ! (8) »

Puis il récita

« Je Te crie deuil ! pour les âmes dont le témoin (= al Hallâj lui-

(1) *howl*, le dépôt du « *kalâm nafsî* » divin, — le droit de parler de Dieu à la première personne, non pas « l'essentielle personnalité » comme j'avais d'abord traduit

(2) *kayfa* a[le sens interrogatif, on ne peut donc traduire « tout ainsi que, de même que ». Corr *Tawâsin*, p 207, l 6

(3) C'est toujours « Dieu » qui est le sujet Corr *Tawâsin*, p. 207, l 10.

(4) *Id*, *id*, p 207, l 12

(5) *Id*, *id*, p 207, l 13

(6) C'est sur cette phrase que porte le mot « *kayfa* »

(7) Mon corps ressuscite, où Tu irradieras par moi, au Jugement dernier

(8) Cette prière est un aveu d'ignorance, une question posée l'antithèse entre la prédestination à la gloire et l'imminence du supplice y est bien proposée — et admise, — mais elle n'y est pas résolue comme je l'avais d'abord pensé Corr. *Tawâsin*, pp. 207-208

même) disparaît — dans l'au-delà du « jusqu'à », voici venir le Temoïn de l'Eternel (1) !

« Je Te crie deuil ! pour les cœurs sevrés depuis si longtemps — des nuées de la révélation divine, ou s'amasse en océans la sagesse !

« Je Te crie deuil ! pour la Langue de la Vérité, depuis longtemps — elle a péri, et sa mémoire s'est anéantie dans l'imagination des hommes !

« Je Te crie deuil ! pour l'Eloquence (inspirée, qui m'a été commise) devant qui cèdent — toutes les paroles des orateurs, leur dialectique et leur pénétration

« Je Te crie deuil ! pour les avertissements donnés par les intelligences ! D'eux tous, — rien ne reste plus à visiter que des ruines (dans les livres)

« Je Te crie deuil ! oui, par Ta vérité ! (ô mon Dieu) pour les vertus du peuple — de ceux-là dont les montures ont été dressées à obéir

« Car tous sont déjà passés (le désert est vide), nulle trace d'eux (ni puits forc, ni repère pose) — Ils sont passés comme 'Âd, disparus comme les habitants d'Iram !

« Et à leur suite, la foule qu'ils ont laissée divaguer à tâtons —, plus aveugle que les bêtes, plus aveugle même qu'un troupeau »

Puis il se tut. Alors son serviteur, Ibrahim (2) Ibn Fâtik, « lui dit : Lègue-moi quelque chose (une dernière parole), ô mon maître ! »

Et il lui répondit : « Ton moi ! Si tu ne l'asservis pas, il t'asservira ! »

Quand le matin fut venu, on le fit sortir de la prison, et je le vis (en pleine exultation de jubilation), qui dansait sous ses chaînes et récitait :

« Celui qui me convie, pour ne pas paraître me léser,

« M'a fait boire à la coupe qu'il a bu Lui-même, Il me traite en cela comme l'hôte traite un convive.

« Et quand les coupes ont passé de mains en mains, Il a fait apporter le cuir du supplice et le glaive.

(1) Le Juge du Jugement dernier.

(2) Ibn Bâkouyeh écrit, par erreur, *Ahmad*

« Ainsi advient à qui boit le Vin — avec le Lion, en plein Ete »

On l'amena sur la place et on lui coupa les mains et les pieds après l'avoir flagellé de cinq cents coups de fouet Puis il fut mis en croix, et je l'entendis, sur le gibet, s'entretenir en extase avec Dieu .

« O mon Dieu, — je vais entrer (ce matin) dans la demeure de mes désirs et y contempler Tes merveilles ! O mon Dieu ! puisque Tu témoignes Ton amour à celui-là même qui Te fait tort, — comment alors ne le témoignes-Tu pas à celui à qui il est fait tort en Toi ? »

Ensuite, je vis Aboû Bakr al Shiblî qui s'était avancé sous le gibet, crier, très haut, le verset . « Ne t'avions-nous pas interdit d'accueillir aucun hôte, homme ou ange ? » (Qor XV, 70)

Puis il lui dit : « Qu'est-ce que la mystique ? » al Hallâj lui répondit :

« Son moindre degré, tu le vois ici. » — « Et son degré suprême ? » « Tu ne peux y avoir accès , et pourtant, tu verras demain ce qu'il adviendra. C'est dans le mystère divin où il existe que je le témoigne, et qu'il te reste caché »

Au soir tombé (quand vint l'heure de la prière) on vint donner, de la part du Khalife, l'autorisation de le décoller Mais il fut dit . « Il est trop tard, remettons à demain. »

Quand le matin fut venu on le descendit du gibet et on l'amena en avant pour lui couper le col Et je l'entendis crier et dire à très haute voix « Ce que veut l'extatique, c'est l'Unique, seul avec Lui-même ! » Puis il récita ce verset (Qor. XLII, 17)

« Ceux qui ne croient pas à l'heure dernière (1) y sont entraînés en hâte , mais ceux qui croient l'attendent avec une

(1) Le Jugement dernier

crainte révérente, car ils savent qu'elle est la Vérité (1) »

Ce fut sa dernière parole. Son cou fut tranché, puis son corps fut roulé dans une natte sur laquelle on versa du pétrole, et brûlé. Ensuite, on porta ses cendres en haut de la Manârah, pour que le vent les disperse.

— Et j'ai entendu Ibrâhîm (2) Ibn Fâtîk, disciple de mon père, dire, le troisième jour après l'exécution de mon père :

« J'ai vu en rêve le Seigneur de la gloire : il me semblait que j'étais devant lui et que je lui demandais : « Seigneur ! Qu'a donc fait al Hosayn Ibn Mansoûr ? » Et il me dit : « Je lui ai révélé la Réalité, mais il a appelé les hommes à Dieu pour son compte personnel, et Je lui ai fait subir le châtiment que tu as vu. »

II

Tableau chronologique de la biographie d'al Hallâj

(Env. 244/858). Naissance d'Aboû 'Abdallah al Hosayn ibn Mansoûr ibn Mahammâ à al Baydâ (au lieu nommé al Toûr), près d'Istakhr (Fârs). Il est élevé à Wâsît ('Irâq).

(Env. 260/873). A seize ans il vient s'engager, comme disciple, au service du soûfi Sahl ibn 'Abdallah al Tostarî, à Tostar (Ahwâz), pendant deux ans. Il le suit en son exil, à al Basrah.

(Env. 262/875). Arrivé à Bagdad, il vit pendant dix-huit mois, auprès du soûfi 'Amroû al Makkî, et il épouse la fille du soûfi Aboû Ya'qoub al Aqta', Omm al Hosayn.

264/877. Il devient, comme disciple d'al Jonayd, un soûfi.

(Env. 282/895). Il fait le pèlerinage de la Mekke, où il reste un an dans la solitude. ses deux entrevues mémoia-

(1) 1^e e Juge.

(2) Ibn Bâkoûyeh écrit *Ahmad*, comp. Solamî, 24, Akhb. 43.

bles, au retour, avec Ibrahîm al Khawwâs à al Koûfah, et avec al Jonayd à Bagdad

(Env 284/897) Rupture avec les soufis, il se retire à Tostar pendant deux ans

(Env 286/899 à 290/902). Voyage de cinq années en Khorâsân et en Fârs ; premières prédications, il reçoit le surnom d'*al Hallâj*, et écrit ses premiers ouvrages ; prédication en Ahwâz

290/902. Date de sa *Ruwâyah XXV*

291/903 Naissance de son second fils, Hamd Second pèlerinage à la Mekke, viâ al Basrah, rupture avec al Nahrajoûrî

(Env 292/904) Il vient s'installer à Bagdad avec plusieurs notables de l'Ahwâz ; séjour d'un an

(Env 293/905) Voyage par mer dans l'Inde ; il remonte jusqu'au Turkestan extrême, en continuant à prêcher et à écrire, surnommé alors « *Abou al Moghith* »

(Env. 294/906) Troisième pèlerinage à la Mekke où il séjourne deux ans

(Env. 296/908) Retour à Bagdad, retentissante prédication publique

(Env. 297/709). Fatwâ contre lui du zâhirite Ibn Dâwoûd al Isfahâni Il est mis sous la surveillance de la police

298/910 Son évasion ; il se cache à Soûs (Ahwâz) ; poursuites contre son disciple Ibn Bishr

301/913. Seconde arrestation ; interrogatoires à Soûs, Doûr al Râsibî, Wâsit ; premier procès à Bagdad devant le vizir Ibn 'Îsâ, mise au pilori Détention de huit années dans diverses prisons de Bagdad, il continue son apostolat et il se gagne à la Cour des sympathies puissantes

309/922 Second procès, durant sept mois, devant le vizir Hâmid ; terminé le mercredi 18 dhoû al qa'dah (= 20 mars) par la fatwâ de condamnation signée des qâdîs Abou 'Omar

ibn Yoûsof al Azdî, et Aboû al Hosayn ibn al Oshnânî confirmée le 22 dhoû al qa'dah par la sentence du khalife exécutée le mardi 24 dhoû al qa'dah (= 26 mars) sur l'esplanade de la Prison Neuve, en face de Bâb al Tâq al Hallâj est flagellé, mutilé, accroché à un gibet, et finalement décapité et brûlé.

CHAPITRE II

LES ANNÉES D'APPRENTISSAGE

SOMMAIRE

	Pages
I — Le milieu natal	
a) Sa ville natale al Bayḍā	14
b) Ses noms	15
c) Sa première enfance à Wāsit	20
II — Ses maîtres et ses amis	
a) Les sources	
1 De sa biographie	24
2 Sur sa doctrine les <i>ahl al hadith</i> et le <i>soufisme</i>	25
3 La crise de la <i>Sunnah</i>	27
b) Sahl al Tostari	28
c) 'Amīrū al Makki	32
d) Al Jonayd	33
e) Al Noûri	38
f) Aboû Bakr al Foûfi	40
g) Al Shibli	41
h) Ibn 'Ata	43
i) Ibn Fâtik	47
III. — Anecdotes sur ses années d'apprentissage	
a) Ses divers costumes	48
b) La première entrevue avec al Jonayd	51
c) Le premier séjour à la Mekke	54
d) Les premières discussions	
1 Les conversations avec al Nahrājūnī	55
2 La rupture avec al Makki	56
3 L'entrevue avec Ibrāhīm al Khawwās	58
e) La rupture avec al Jonayd	
1 Le récit d'al Kholdī	59
2 L'anecdote l' <i>Ana' al Haqq</i>	61

I

*Le mlieu natal*a) *Sa ville natale al Baydâ*

Al Hallâj était de souche iranienne, il naquit dans une des provinces orientales du Khalifat 'abbâsîde, — en Fârs, — à Madinat al Baydâ, « la Ville Blanche » chef-lieu du district de Kânfiroûz, sur la rive droite du Koûr, à huit parasanges de Shirâz, dans le territoire d'Istakhr (1) Cette grosse bourgade, bâtie en briques, subsiste encore aujourd'hui c'est « *Tall Baydâ* » (2) Son nom, *arabe*, fait exceptionnel dans la toponomastique en Perse, semble lui avoir été donné par les troupes qui y campèrent, au moment du siège d'Istakhr, lors de la conquête musulmane Dû à la haute porte blanche (der-i-sefid) de sa citadelle, qui brillait au loin dans les champs, il n'est, peut-être, que la traduction du nom persan de la cité (3) Elle contenait une grande mosquée, une tombe vénérée par les pelerins, et possédait, outre sa citadelle, une enceinte fortifiée (râbd) (4) Les pâturages de sa vallée étaient célèbres, et s'étendaient jusqu'à des forêts de chênes (quercus Ballota) hantées par des lions; à l'est de l'exquise vallée du sha'b Bawwân (5).

Le grand-père d'al Hallâj était, dit al Khatîb (6), un certain

(1) Balkhî, ap. Ist 126, LS 280, Barb Meyn *sub voce*

(2) Cfr notice trad d'Ibn al Balkhî ap. JRAS janv 1912, pp 29-30

(3) Il a été lu Nashânak (Ist 126), Nasâyat (Yâq I, 792) et Nasâtak (LS) — « Dizh-i-Saplû » selon Browne (1673-a pp 434-435), comp. la Qal'ah Safid située à 6 km E de Fahlian (RMM, 1913, II, 123) Note sur les 54 qariyah de Beiza (RMM, 1913, III, 94-95).

(4) Ilawq., 187 Son ribât, fondé par le soufi Aboû al Azhar 'Abd al Wâhid al Baydâwî (+ av 400 hég — Sam'ânî *Ansâb*, 99), est-il le berceau de la tariqah neo-hallâjîyah? Cf. chap VIII, III, b

(5) 12 km. E. de Fahlian Chantée par le poète al Motanabbî (*diwân*, 20^e *noûniyah*)

(6) Recopie par Qazwîni (260-a), Ibn-Khallikân, et le *fakhrî*

Mahammâ, mazdéen d'al Baydâ Est-ce insinuation malveillante ? On lui donnera plus tard un ancêtre Qorayshite (1).

Et c'est là, dans un lieu dit al Toûr, qu'al Hallâj naquit (2), il gardera de sa ville natale (mawlid) l'épithète d'al Baydâwî, mais il la quitta très jeune et n'y revint qu'en passant. Il y eut cependant des amis, et l'un d'eux va nous conter une promenade qu'ils y firent ensemble

D'après Moûsa Ibn Abî Doir al Baydâwî.

Il dit « Je marchais derrière al Hosayn Ibn Mansoûr dans les ruelles d'al Baydâ, quand l'ombre d'une silhouette tomba sur lui du haut de l'une des terrasses, et relevant la tête, al Hosayn jeta son regard sur une belle femme. Alors il se retourna vers moi et me dit « Tu verras, le tort causé par mon regard retombera sur moi, dusses-tu attendre longtemps pour cela »

Et le jour où on le suspendit au gibet (3), — j'étais dans la foule et je pleurais. Mais il jeta son regard sur moi, du haut de l'échafaud, et il me dit « Moûsâ, celui qui redressait sa tête vers ce que tu as vu, et qui s'est élevé vers ce qui lui était interdit, — doit être élevé, maintenant, au-dessus de la foule, ainsi », et il m'indiquait le gibet (4) ».

b) Ses noms.

A sa naissance, il reçut de son père Mansoûr, qui s'était

(1) Cfr *infra*, chap VIII, II, b

(2) Hamd, selon Ibn-Bâkouych (seulement) Balkhî, Mas'oudî (134 c), Solamî (170-a), Baghdâdî (201-a), et Hojwiri disent simplement : à al Baydâ. On l'ignorait, au début, lorsqu'il vint à Bagdad, et les premiers historiens profanes (cf *phust* I, 190) pensaient qu'il était originaire du Khoiâsân (de Nishâpoûr, Marw al Roûd, Taliqân, ou Rayy), ou des Jibâl. Ibn al Qârih (211-a), dit seulement de Nishâpour, ou de Marw.

(3) En 301/922 ou 309/913 ?

(4) Akhb n° 22 — Cf. l'anecdote parallèle du compagnon d'Ibn al Jallâ en Syrie (ap *Qoût* I, 186)

fait musulman, le nom (*ism*) d'al Hosayn, et comme prénom (*konyah*) celui d'Aboû 'Abdallah. A lire les textes, il semble d'abord que ce prénom ait varié. En réalité, il le garda toujours, en Fârs, au témoignage de son fils Hamd, — et même ailleurs (1). Mais plus tard, il reçut de ses admirateurs celui d'Aboû al Moghîth « l'Intercesseur », sans doute après qu'il eut prêché dans l'Inde, et c'est celui sous lequel il est le plus connu parmi les auteurs mystiques (2).

Un autre prénom, Aboû 'Omârah (3), lui est attribué dans deux chapitres (4) d'un texte mystique célèbre, les *Tawâsin*, le seul qui nous reste de tous les traités du « Corpus Hallagianum » catalogués par le *fihrist* (5). Ce prénom insolite semble même en trahir l'éditeur responsable, car il fut, nous le savons, après la mort d'al Hallâj, celui d'un de ses disciples, Aboû Bakr al Hâshimî, « son prophète » pour la secte de Hallâjîyah exaltés qui crurent à sa divinité (6), et dont, auparavant, son maître lui-même avait changé le prénom en « Aboû al Moghîth » (7).

Enfin, deux autres prénoms (8) Aboû Mohammad et Aboû

(1) Cf. Ibn-Matar (*infra*, chap. VI, 1, c).

(2) Solamî (170-a) et *Tawâsin* (VI, 4). L'erreur d'al Khatîb « Aboû Moghîth » sans l'article a été reproduite par Sam'ânî, Ibn al Jawzî, Watwât, Ibn Taghrî Birdî, Ibn Abî Qasîbah — Baghdâdî, Dhahabî, Sha'râwî, Mawsilî, Bostâni et les persans Pârsâ, Jâmi, Mulkhwand, Bâ-yqarâ, Lâfî, ont conservé la forme exacte, — « al Moghîth » d'Isfârâ'îni, et « Aboû al Ghayth » du *fakhrî* sont de simples fautes de lecture. Cfr. deux autres « Aboû al Ghayth » — Aboû al Ghayth Jamîl al Yamânî (+ 651/1253) et Aboû al Ghayth al Bokhârî (+ 967/1559 ap. Sarwat, *Khizânah*, II, 433), 'Abd al Moghîth (« *Bahjah* » 107), Aboû al Moghîth al Basrî (Sobkî, V, 57), etc.

(3) Par dammah initiale, cf. *Lisân*, VI, 286.

(4) Cfr. *Tawâsin*, VI, 20, XI, 1.

(5) I, 192.

(6) Cfr. *infra*, chap. VIII, 1, b.

(7) Cfr. *infra*, chap. VI, 11, d.

(8) Aboû Mançoûr est une inadvertance de Haarbrucker (II, 417) (cf.

Mas'oud, lui sont attribués par un compilateur du xiv^e siècle, Watwât, et semblent dériver d'un passage de Tabarî dont rien ne nous permet de vérifier l'exactitude (1) Tous ces prénoms sont peu employés dans les textes, où le nom usuel d'al Hallâj est al Hosayn Ibn Mansour (2), mais il paraît avoir aussi porté un moment celui de Mohammad Ibn Ahmad al Fârisî (3). c'est là, sans doute, celui qu'il prit quand il vint se réfugier à Soûs sous un faux nom (4).

— Le nom exact et complet d'al Hallâj est donc, à la nisbah près : *Abou' Abdallah al Hosayn Ibn Mansour al Hallâj*, surnommé *Abou al Moghith*. — Il se réduisit, sous l'influence de l'usage persan, qui supprime *Ibn*, à Hosayn Mansour al

Dugat, Vaux, Huart et Goldziher, ap ZDMG, LXI, 76) cf. mss où *Abou* = *Ibn* comme 170-d-f, et Qosh., IV, 8. « Abou al Hosayn al Hallâj » est une inadvertance reproduite avec plusieurs de ses vers, ap Watwât et ap. un ms de Stamboul (Kopr., 1620)

(1) Watwât, 129-130 Tabarî avait noté dans une phrase, ou incorrecte ou altérée, de son histoire, écrite du vivant même d'al Hallâj (sub anno 304) » wa yokna Abâ Mohammad *mas'oud* wa ma'ho » Ibn al Athîr (*Kâmil*, VIII, 57) a corrigé le mot douteux en « *masha' bidhâ* » exact grammaticalement et donnant le sens général suivant « et il avait pour prénom Abou Mohammad et c'était un sorcier », et, avec lui » Semblable est la restitution de Goeje, éditant Tabarî ; il ponctue « *mash'oudh* » (?) ce qui révèle une lacune. Watwât, lui, a sûrement lu, dans un manuscrit plus complet « wa yokna Abâ Mohammad (*aw Abâ*) *Mas'oud*, wa ma'ho.. » et c'est ce qui lui a fourni le sens. « et il se prenait Abou Mohammad ou Abou Mas'oud », et, avec lui.. »

(2) Al Hadramî (ap. Bâk), c'est par ce nom là, pris isolément qu'il est désigné dans les documents soûfis cf Kholdî (ap. 250-a), Solami, Kharkoushi, Hojwîf, Baqlî Quelques-uns écrivent Hosayn Ibn al Mansour, par métathèse de l'article, comme parfois Sohrwardî Maqtûl (363 b, ff 22 b. 105 a) « Mansour Ibn al Hosayn » est une simple erreur (ap Tha'âlibî, Ibn Jobayr) Certains abrègent en « Hosayn al Hallâj » Ghazâlî, Kilânî, Qûstî, Ibn-al-Sâ'î, Batanounî, Baghdâdî (860), al Ajroud, Mawsilî (833), Gumushkhânî.

(3) Ibn Zanjî cf *Quatre Textes* .., p 4

(4) Ibn-Sînân cf chap. VI, I, b

Hallâj (1), — puis à *Mansour Hallaj*, forme actuelle du nom dans la tradition orale de tous les pays de civilisation iranienne, depuis la Mésopotamie jusqu'à l'Inde (2), à Bagdad même, sa tombe est, pour tout le monde « Qabr Mansour Hallâj » (3)

Quelle est l'origine du surnom (*laqab*), « al Hallâj » (4) « le cardeur de coton », — sous lequel il est resté célèbre ? Al Solamî (5) nous fournit trois explications : d'abord le fait que son père, artisan à Wâsit, y avait exercé, dit-on, le métier de cardeur. Puis l'incident de sa prédication en Ahwâz, où les auditeurs, troublés de l'entendre révéler leurs pensées intimes, le surnommèrent « Cardeur des Consciences » (6). Enfin, il signale l'opinion que ce surnom serait dû à un miracle effectué dans la boutique d'un cardeur de Wâsit

Voici l'anecdote à laquelle al Solamî veut faire allusion :

— Damrah Ibn Hanzalah al Sammâk a dit

« J'entrais rejoindre al Hosayn Ibn Mansour dans une boutique de fabricant de coton, il avait une commission dont il voulait charger le propriétaire de la boutique. Mais ce dernier avait une chambre pleine de coton à carder. « Va faire

(1) Ex. : Tôûsî . *Awṣāf* (1112-a).

(2) Cf. Ghazālî *Mohāshafāt*, 49 (interpole) Ibn-'Arabî (*foṣoṣ*) Qarāmānî (791-a), et un texte arabe sur la secte des Yezidis ; tous les auteurs persans, à partir de 'Atṭār (1101), tous les auteurs turcs, à partir d'Ahmad Yasawî, il est souvent abrégé en « Mansour ».

(3) Voir plus loin, chap. VIII, vi, a.

(4) La lecture de ce nom, de forme « fa'āl », donc nom de métier, est sûre. Sont donc fautives la forme « Helâj, Hulâj, Halâj », adoptée par Reiske (*Abulfeda*), Graham, Malcolm, J. F. Jones, et la forme « Hallâh » d'Ouseley, corrigée de suite par Sacy (ap. *ex.critiq.*, 1800), cf. la forme espagnole « Halach » (Asin).

(5) Ce récit recopie par al Khatîb (+ 463/1071), sera reproduit, d'après le résumé d'al Qazwîni (+ 488/1095) chez les écrivains postérieurs (Sibt Ibn al Jawzî, f° 72, recto). *Quatre Textes*,... II, n° 1.

(6) Au témoignage même de son fils Hamd.

من كتاب قاموس الصناعات الخاصة
للشيخ محمد عبد القاسم - حزن ١٣٩٠هـ (خط^١)

الحَلَّاح اسم لمن يحلج الفطن أى يخرج بذره بآله يسمى
المحلج وذلك ما نرى فى الحلّاج فى جهه الحائط من دكانه بناءً
مربعاً نحو قامة من جهه الدولار وسمدار نصف قامة من جهه
جلوسه مستنداً على جدار وعرض هذا البناء كطول احرّة ويوضع
الدولاب من اعلا البناء و توسط الدولار حديد فولاذ مسومة
متصله بحفه بده داخلية فى خنسيه و ملاصقة الحديد نظيرها من
خشب بل اغلظ منها وفى وسط الدولاب عود اعوج يعلق
فى وسطه عند ارادته فنقل الدولاب وهذا العود الاعوج مربوط
بجبل ينصل الى راس حُفّ منقوع من راسه مربوط به هذا الجبل
وهذا الدقّ مهندّ على الارض مرفوع من جهه الجبل فاذا اراد
الحلّاج ركب هذا البناء المسمّى بالدولاب فمعرفة الساعين
و المحلّاج و عرف اهل القرى ووضع رحله الصبي على مؤخر
الدقّ وحركه فاذا حركه رحله اسفل ففعل الحديد الى
جهه والحسه الى جهه اخرى وياخذ الفطن ويدخله بين
الجهتين فيخرج البذر من جهه يسرى ويبقى الفطن من جهه
يسرى محلولاً خالياً من البذر - اه

(١) من حلة كتب انه المرحوم الشيخ جمال الدين القاسمى بدمشق انشام -

ma commission, lui dit al Hallâj, moi je t'aiderai dans ton travail » L'homme partit; et quand il revint, il trouva que tout le coton qu'il y avait dans sa boutique avait été cardé Et il y avait là 24 000 roll de coton Et depuis ce jour on l'appela « al Hallâj » (1)

Ces diverses explications ne sont pas contradictoires. Al Hosayn Ibn Mansour a pu être apprenti cardeur, auprès de son père, à Wâsit, — puisque son éducation n'a été commencée qu'à seize ans, auprès de Sahl, à Tostar (2). A-t-il cessé d'exercer le métier parce qu'il prenait l'habit de soufi? ce n'est pas sûr, à cette époque, sans doute, à leur entrée dans la vie religieuse, il y avait des gens qui s'interdisaient, par zèle quietiste, de travailler pour gagner leur vie, mais la plupart des maîtres contemporains dans la voie mystique, réprouvaient (3) cette exagération, comme le fera al Hallâj lui-même (4)

En tous cas, au moment où il a jeté l'habit soufi pour aller courir le monde, — où sa future doctrine ne s'est pas encore assez affirmée pour lui avoir gagné des adhérents riches, — on ne voit guère de quoi il a pu vivre sinon d'un métier, celui de cardeur, que lui attribue expressément un auteur contemporain, al Balkhî (5). C'est même l'exercice de ce

(1) *Quatre Textes* .. p 83*, 36* Il y a une autre version, moins corsée, ap Ibn Bâkouyeh, n° 3 Al Kotobî explique qu'il lui suffit de diriger son doigt vers l'axe de la poulie, pour que la graine se tramât hors du coton (f 53 b) Le métier de *hallâj*, cardeur, est le premier metteur en œuvre du coton, le cardeur le passe à l'aigonneur (*naddâf*) qui le passe au fileteur (*ghazzâl*), qui le passe au tisseur (*nassâj*), qui le fournit au tailleur (*khd'it*) (*Ikhvân al sufâ*, II, 254) — Le *roll* est de 2 kilog. 1/2.

(2) Hamd, al Hadramî (ap Bâk, 19)

(3) Yahya al Râzî (Sha'râwî, tab. I, 80), Sahl (ap. Khark 153 b) (tark al makâsib, cfr Kalab 63 b)

(4) Solami (tafs N° 24, 67)

(5) f 62, et ap. Ist, etc, cfr 500-a-2°, 811-a-1°, nié par 1059-a

métier qui seul explique, à la fois et l'à-propos du sobriquet trouvé par ses auditeurs en Ahwâz « cardeur des consciences » — et l'occasion du miracle de Wâsit, accompli en visite pour aider un confrère (1)

Pour terminer cette notice sur les noms d'al Hallâj, voici en note la liste des homonymes avec lesquels il importe de ne pas le confondre (2).

c) *Sa première enfance a Wâsit.*

La date de la naissance d'al Hallâj peut être fixée à l'année

(1) Cf description du métier de cardeur de coton en Orient, d'après Golius (ap Lane, *Dict*, I, 2, p 626)

(2) Homonymes *al Hosayn Ibn Mansûn* (H-b-M)

La théorie citée par Hojwiri, puis 'Altâr, dédoublant de la personnalité de notre H-b-M un certain *H-b-M al Zindîq*, sera examinée plus loin, chap IX, 1, c

Aboû Shojâ' H b-M (*Shadd* 37 b) mort en 351/962 à Shîrâz, enterré là près d'Ibn Khafff.

Aboû 'Alî H-b M Ibn Ibrâhîm al Soûfi, surnomme Aboû 'Alawîyah, traditionniste élève de Sofyân-Ibn 'Aynîyah (+ 198/813 Sh tab. I, 55) (al Khatîb, s v. avant notre H-b-M) au III^e/IX^e siècle.

Aboû 'Alî H-b-M al Baghdâdî, traditionniste, élève de Aboû al Jawwâb-al Ahwad-Ibn al Jawwâb (al Khatîb id).

Aboû 'Alî H-b-M Ibn Ja'far al Nisâbourî al Solamî (+ 238/852), traditionniste, élève d'Ibn 'Aynîyah, Hammad Ibn Assâmah (Akhh al sâlihîn, ms Caïre, tas., f° 54a, in Bokhârî ms Kopr 1053, f° antépen verso)

Aboû 'Alî H-b-M al Asnâi Hîsâm al Dîn, medecin mort vers 600/1203 (cf Safadî « *Wafî* » Bodl 113a)

Fakhr al Dîn H-b-M al Awzajandî, + 592/1195, juriste auteur des « *Fatâwa Qâdîkhân* » (cat. Nourî 'Othmâniyah, n° 2023 seq, p. 111)

al Hallâj

Ibn Hallâj chef zinj (Ibn Taghrî Birdî II, 475).

'Alî-Ibn Hamzah al Hallâj al Isfahânî soufi de la génération précédente, contemporain d'al Jonayd (Jâmi 119).

[Khalaf al] Hallâj (al Qotn), missionnaire qarmate (*fihrist*, I, 188), voir ici chap III, II, b.

Aboû al Qâsim al Hallâj al Zâhid : auteur d'un livre sur les versets

244/858, un peu plus tôt, un peu plus tard (1), c'est-à-dire vers la fin du règne du Khalife Aboû al Fadl Ja'far al Mota-wakkil 'ala Allah (232/846-247/861)

La partie du Fârs où se trouve al Baydâ dépendait étroitement au point de vue politique, du Khalifat 'abbâside et faisait encore partie des fiefs Tâhirides, ce n'est qu'en 262/875 que se dessinera la première tentative d'indépendance locale, celle des Saffârides, avec son centre à Jondî Sâboûr (2).

coraniques, « abrogeants » et « abroges » vers 290/902 (*fihrist*, I, 37).

Aboû Mansoûr Mâshadhah al Hallâj al Isfahânî cité dans le mot d'Ibn 'Abbâd (+ 385/995) ap al Soyoûtî « *boghayat al 'o'ât* », Caire, 1326, p 27 « Trois Isfahâniens ont excelle dans la science un tisserand, un cardeur et un cordonnier », mot ou le « cardeur » signifie « Aboû Mansoûr Mâshadhah » (selon Yâq *odabâ* biogr de Mohammad ibn 'Abd Allah al Khatîb al Iskâfî)

Yousof al Hallâj, commentateur du Qor'ân vers 772/1370 (ms. Alger, 622)

Khawâjah Mohammad Hallâj al Balkhî naqshbandî, mort et enterré à Balkh (selon Pîr Mohammad Dadah-ibn Mostafa « *Rashahat 'ayn al hayât* » ms Qâdî'askar, 1260, f° 153)

Aboû Kabîl al Hallâj, hindou (Yâq, III, 427)

Jamâl al Dîn Aboû Ishâq al Shî'âzî al Hallâj, mort avant 899/1493 (cf Fluegel, *cat mss persans Vienne*, I, p 14, 415 (n° 427), 417, 461, c'est l'auteur du « *Kanz al Ishkâh* », « trésor de l'appétit ». Son « *diwân at'imah* » a été imprimé, en 1303/1885, à Stamboul impr Aboû al Dyâ.

Homographes des manuscrits

Al Jallâj (ap. *Aghânî*, tome VII, p. 167, etc)

Aboû al Faraj al Laylâj. joueur d'échecs célèbre, + en 360/970 (*fihrist*, I, 151, Tha'âlibî, *thumâr* ms Leyde, 450, f 81)

Al Hallâjî médecin du Khalife al Mo'tadid (*fihrist*, I, 297, II, 144).

(1) Ce calcul approximatif résulte 1° du témoignage de Hamd al Hallâj avait plus de vingt ans au moment où il vint trouver al Jonayd, 2° du témoignage d'al Hadramî, qui assistait à cette première entrevue et déclare que ce fut 45 ans avant le supplice qui eut lieu, lui, en 309/922 (Bâk) Al Hallâj serait donc mort à 65 ans, quoiqu'al Holwânî et al Maybodhî lui fassent dire « depuis 70 ans... » cfr *infra*, chap IX, II, b, et *Quatre Textes*. p. 59*, l. 12.

(2) Encore durera-t-elle peu (262 à 287), — et la province voisine, al Ahwâz, où les Saffârides avaient empiété, deviendra, après avoir été

Au point de vue religieux, la majorité des habitants du Fârs professait l'Islam. Puis venaient par ordre décroissant, parmi les ahl-al-Molk, les mazdéens, les chrétiens, et les juifs. Il n'y avait là ni manichéens, ni sabéens (1). Parmi les musulmans il y avait d'assez profondes divergences : les « terres chaudes » du littoral suivaient les Basriens dans leur doctrine du franc arbitre : quelques-uns la poussaient jusqu'au mo'tazilisme, mais l'i'tizâl n'avait la majorité qu'à Jahram. On signalait une enclave shî'ah à Jirrah. Tandis que l'ensemble des « terres froides », avec Shîrâz, Fasâ, et Isfakhr, suivaient explicitement les rites sunnites des ahl-al-jamâ'ah de Bagdad. Les ahl-al-hadîth ne se trouvaient en majorité que dans les « terres tempérées » (2). L'influence de l'orthodoxie officielle dominait, venant de la capitale.

Au point de vue économique, même état de dépendance, la grande route de commerce du Fârs gagnait par Arrajân l'Ahwâz où elle s'embranchait à gauche sur al Basrah, au centre sur Wâsit et Bagdad, à droite sur Tostar, vers Isfahân.

C'est en suivant, comme tant d'autres artisans, une de ces routes, par quoi l'attraction de la métropole s'exerçait sur les provinces persanes du Khalîfat, que le père d'al Hallâj, Mansôûr, après sa conversion, alla s'établir à Wâsit (3). Et c'est là, semble-t-il, que son fils passa son enfance (mansha'). Al Hallâj n'a jamais su parler la langue vulgaire de Perse, ce détail inattendu ressort d'un incident qui eut lieu à Isfahân et qui est relaté dans un recueil biographique sur son admi-

sous un régime spécial de 256 à 257 (Tabarî, 1838), l'apanage de courtisanes. Soûs et le Nord à 'Alî al Râsîbî familier du Khalîfe al Moqtadîr (293 à 301), — puis au chambellan Nasr al Qoshou'î (301 à 316), — et Soûq al Ahwâz et le Sud aux Banoû Mikâl (269 à 308).

(1) Sabeens à Tostar et à Wâsit.

(2) Balkhî, f. 57 b; comp. Moqaddasî, p. 439.

(3) Al Khatib, s. v, *in initio*. Monâwî appelle al Hallâj al Wâsîtî.

rateur Ibn-Khafîf (1) Il ne s'explique que s'il a été élevé à Wâsît, à moins qu'il n'ait été de souche arabe.

Wâsît, « la Médiane », était demeurée un centre purement arabe depuis l'an 84/703 où elle avait été fondée afin d'assurer à mi-route les communications militaires entre les deux « Jond » de troupes arabes, installées à al Basrah, et al Koû-fah C'était à la fois un centre agricole extrêmement fertile et un lieu d'échanges commerciaux des plus actifs (2).

Il ne paraît pas qu'al Hallâj ait été très sensible au déploiement du trafic qui s'écoulait incessamment avec le Tigre au long de la ville où il vecut son enfance La vocation de la vie contemplative le prit très jeune, et, en 260/873, à seize ans, — tandis que la révolution sociale des esclaves noirs (Zinj) commençait à troubler le pays (3), — il quitta les siens et s'en fut, selon l'usage de tout novice (4), s'engager comme *serviteur* (5) au service d'un shaykh de Tostar en Ahwâz. Et c'est en cette qualité qu'il devint le disciple (6) de Sahl-Ibn-'Abdallah, dont la renommée grandissait dans le pays tout alentour (7).

(1) Daylamî cf. *Quatre Textes* . p 42*, n. 4

(2) LS, 39, 40. — Depuis, le shatt de Wâsît s'est envasé, le courant principal du Tigre oblique plus à l'est, après Koût, et la branche du Gharrâf passe plus à l'Ouest, par Hayy (Hai) et Shatâh (Cunet, *La Turquie d'Asie*, 314) Les ruines de Wâsît (maintenant désertes dans le caza actuel de Hai) se réduisent à quelques tombes anciennes et à un minaret ruiné au bord du bras mort dit « Rasîd » suivant les informations recueillies à Bagdad auprès de Hâbib Effendi, ancien inspecteur des Domaines dans la région, je me proposais de les vérifier sur place lorsque j'ai dû m'arrêter à Koût au printemps de 1908

(3) Wâsît, harcelée dès 256 ne fut prise qu'en 264 (cf. Tabarî).

(4) morîd

(5) khâdim

(6) talmîdh

(7) Cf. Hâmid et Hojwîrî (conversation d'al Hallâj avec al Jonayd)

II

*Ses maîtres et ses amis*a) *Les sources*1 *De sa biographie*

La vie d'al Hallâj comprend deux parties bien distinctes, la première, depuis sa naissance à al Baydâ (Fârs) vers 244/858 jusqu'à son arrestation à Suse (Ahwâz) en 301/913, — ne nous est connue que par des témoignages privés et isolés, d'adversaires ou d'admirateurs, et nous n'avons, pour nous y orienter, que le canevas chronologique, très lâche et très abrégé, du récit de son fils, que nous venons de lire. Les dix dernières années de sa vie, au contraire, — depuis son arrestation en 301/913, — jusqu'à son supplice, à Bagdad, — en 309/922, — touchent à l'histoire politique du Khalifat 'abbâside, — et sont visées dans des documents publics de premier ordre, officiels (1) ou officieux, — rédigés par des contemporains, — recueillis par des historiens de métier.

Pour la première partie de sa vie, — nos principaux repères sont donc de simples anecdotes, colportées et conservées comme curieuses et significatives, — des sortes d'apologues, symboles discrets, mais transparents, du jugement généralement défavorable que le contour porte sur le personnage qui en est le héros. — La première partie de la vie d'al Hallâj est ainsi figurée par une série de tableaux, une suite de scènes de genre que les conteurs mystiques soufis du quatrième siècle de l'hégire aimaient à redire, — et dont un bon nombre nous est parvenu. En les rapprochant des points de doctrine développés dans les ouvrages d'al Hallâj

(1) Lettre de la chancellerie du Khalife al Râdî bi Allah (+ 339/940), envoyée en 322/933 au souverain sâmanide (122-a), etc.

et incriminés à son procès, — ces simples anecdotes reprennent toute leur valeur.

2. *Sur sa doctrine les ahl-al-hadîth et le soufisme.*

Avant d'en aborder l'examen, — il est bon de donner quelques notices sur les maîtres qu'al Hallâj suivit au début de sa vie religieuse et de sa vocation mystique, — pendant ses années d'apprentissage. Sahl al Tostarî et 'Amroû al Makki le dirigèrent d'abord, pendant son noviciat, à Tostar, al Basrah, Bagdad, mais il semble bien que c'est al Jonayd, qui, à Bagdad, devint son directeur spirituel, et le décida à porter l'habit de grosse laine (*soûf*) des soufis ; puisque c'est lui qui le poussa à se retirer du monde, — à vivre en *ḥal-wah* (solitude), — ce qu'al Hallâj fit pendant vingt ans. À côté de ces trois maîtres, — al Solamî signale, comme ayant vécu en sa société, quatre autres mystiques notoires : Aboû al Hasan al Noûrî, Aboû Bakr al Foûttî, al Shiblî, et Ibn 'Atâ. Nous leur ajouterons Ibn Fâtik.

Il est important de remarquer ici, d'abord, que les maîtres en *soufisme*, n'étaient, à cette époque, que des traditionalistes, une simple fraction des « *ahl-al-hadîth* », qui s'efforçaient, — depuis leur promoteur Sofyân al Thawrî (-| 161/777) dont le vêtement de *soûf* est resté célèbre (1), de ramener la pratique des rites islamiques et la vie de la communauté musulmane aux exemples laissés par le Prophète, à la *Sunnah*, les plus avancés d'entre eux, comme Aboû Thawr al Kalbî et al Mohâsibî, s'étaient même essayés à tirer de la Tradition prophétique les éléments d'une théo-

(1) Ja'far Sâdiq, selon la légende imâmite, lui reproche d'avoir au dehors du *soûf*, et en dedans de la soie (*Khoûnsârî, Rawdât*, II, p 233). Il vecut d'abord à Koufah, — puis à Basrah (en exil) après 155/771. C'est à Basrah que s'est formé le traditionalisme soufi, comme Ibn Taymiyah l'a indiqué (*fatwa*, ap *Al Manâr*, 1327, t. XII, 746-755).

logie dogmatique (*kalâm*) capable de lutter contre les exagérations du pur rationalisme des mo'tazilah, — comme al Shâfi'i en avait tiré un « corpus Juris » méthodique (*fiqh*) rectifiant les excès de la trop libre exégèse personnelle (*ra'y*) des hanéfites, Ibn Hanbal, au contraire, voulait rester sur le terrain strict de la pratique traditionnelle du culte, mais dans l'ensemble les *ahl-al-hadîth* se bornaient à recueillir et à enseigner des règles pratiques de dévotion et d'action, — non pas les séduisantes nouveautés que l'on inventait dans les centres cultivés comme Bagdad (1), — mais les principes de conduite éprouvés et sûrs que d'anciennes autorités, remontant aux origines de la communauté musulmane et jusqu'au Prophète, leur recommandaient; et qu'ils avaient recueillis dans les pays de plus vieille colonisation arabe et islamique, à Basrah et à Koufah, — à la Mekke et à Médine.

Tel est le milieu, sunnite par excellence, où al Hallâj fut élevé. Il ne s'agissait pas alors d'une discipline monastique stricte. Les *soufis* étaient des *ahl-al-hadîth*, professeurs en Tradition (Sonnah) comme les autres, — groupant autour d'eux des élèves qui les servaient, selon l'usage général en Islam, où le « famulus » (*talmîdh*) du maître est un véritable serviteur (*khaddm*) qui partage la vie de son maître. — Cette vie généralement pauvre et sobre du savant arabe commença très tôt, chez certains *ahl al-hadîth*, à prendre une certaine tonalité générale d'ascétisme voulu, — d'endurance disciplinée, — de mortification énergique. Y eut-il là l'influence des solitaires chrétiens de Syrie et de Mésopotamie? Nous étudierons ailleurs (2) les débuts du *soufisme*. Il suffit de dire ici qu'à l'époque où al Hallâj revêtit le froc de laine blanche, *souf*, auprès d'al Jonayd, — cela n'impliquait ni l'initiation à une doctrine secrète, — ni le vœu de suivre une règle

(1) hadîth d'Abd al Karim Ibn Abi al 'Awwâ (*farq*, 255-256).

(2) Voir *Essai*.

spéciale, c'était un signe extérieur d'austérité volontaire, — une volonté affichée de vivre désormais plus à l'écart des agitations mondaines, et en même temps de rester en tout strictement fidèle à la tradition du Prophète qui avait, dit-on, porté le froc de laine blanche (*soûf*).

3 *La crise de la Sonnah.*

Dans ce milieu musulman sunnite par excellence des *ahl-al-hadith*, — où le Qorân était l'unique livre de lecture et de méditation, — où seules les interprétations traditionnelles avaient cours, — il se faisait, depuis le début du III^e siècle de l'hégire, une sourde fermentation intellectuelle, un lent travail de dissociation. Ils gardaient bien en commun de très anciennes pratiques de dévotion, — comme cette dévotion, fondée sur un *hadith*, de la prière « à la fin de la nuit », dévotion et *hadith* qui sont communs à Ibn Hanbal, à Ibn Sâlim et à al Hallâj (1) Mais les divergences personnelles s'aggravaient en rivalités d'école Pour les règles de conduite extérieure, certains *ahl-al-hadith* trouvaient, avec Ibn Hanbal, la réforme d'al Shâfi'i trop conciliante ; et Dâwoûd al Zâhirî réduit le droit à ne plus être que le recueil des solutions juridiques conformes à « l'unanimité des compagnons du Prophète » attestée par la Tradition Pour les règles de conduite intérieure, — certains *ahl-al-hadith* trouvaient au contraire, la tentative d'al Mohâsibî insuffisante ; et à côté d'al Jonayd et d'al Noûrî, disciples convaincus d'al Mohâsibî, — à côté de traités de pure théologie morale comme ceux d'Aboû Moftî Makhoûl ibn al Fadl al Nasafi al Balkhî (2), et les premières œuvres d'Aboû Sa'id al Kharrâz (3), —

(1) Fakhr al Dîn al Râzî, *Asa's al taqdis*, 125, Makki, *Qoût*, I, 31

(2) Mss Bodl. Poc. 271, Caire, V, 132, Ayâ Soûfiyâ, 4801 Il s'appuie sur al Thawrî, Yahya al Râzî et Ibrahîm al Khawwâs

(3) Qui se dit le pur disciple de Sofyân al Thawrî (en son *Kutb al şîdq*, ms. Shahîd 'Alî pâshâ, 1374, V).

nous voyons s'innover un vocabulaire insolite, chez Aboû Hamzah al Baghdâdî, chez al Tirmidhî, chez al Kharrâz lui-même (1). Déjà Sahl al Tostarî dépasse al Mohâsibî dans l'analyse du concept de « pénitence »

Al Hallâj a été l'homme représentatif par excellence, et son cas de conscience le cas type de la crise intellectuelle et morale que le milieu des traditionnistes, cette mémoire fidèle et ce cœur fervent de la communauté musulmane (*Om-mah*), subit à ce moment-là. Al Hallâj ne renia jamais, d'ailleurs (2), le milieu des *ahl al-hadith* où il avait été élève sa dernière protestation d'homme public, et de maître écouté, au jour de sa condamnation, — rappelle que son principe directeur en droit a toujours été la *Sunnah*, la Tradition, — au sens large, — l'acceptation des règles anciennes et communes, — contrôlées par l'expérience des maîtres (même pour sa théorie du *hajj*, pèlerinage) (3)

b) Sahl al Tostarî

Aboû Mohammad Sahl ibn 'Abdallah ibn Yoûnos ibn 'Îsâ-ibn 'Abdallah ibn Râfî', né à Tostar (Ahwâz) en 203/818, mourut en exil à al Basrah en 283/896. C'était un homme dont la volonté énergique, endurcie très tôt par une discipline ascétique et mentale très stricte, — avait construit et pratiqué une doctrine de théologie morale qui eut une vaste influence (4), et lui attira, là où il s'était volontairement isolé, — des disciples (5) C'est bien un pur sunnite, des *ahl-al-*

(1) Cfr *Essai*

(2) Le seul recit traditionnel qu'il nous ait laissé, par Ibn Bishr, vise Hallâj ibn Farâfisah, un ami de Sofyân al Thawrî (Qosh. III, 6)

(3) Et c'est ce qui explique la réflexion de son adversaire al Dhahabî, qui, le citant dans son recueil sur les traditionnistes (*mizân al 'irâdîl*, n° 2023, t I, p. 256) s'ecrie, « il n'a, Dieu merci, rien transmis en fait (de traditions) de la science ('ilm) »

(4) Je ne pense pas qu'il ait été un *soûfî* au sens strict

(5) On dit qu'il guérit l'émir saffârîde 'Amroû-ibn Layth (Kharkoûstî, *tahdhib*, 192 b)

hadith ; on conte qu'il sortit un jour de sa retraite volontaire pour aller voir le fameux traditionniste Aboû Dâwoûd al Syjstânî, afin de « baiser cette langue qui avait récité tant de *hadith* » (1) — Comme Ibn Hanbal, — Sahl se refuse à user de la dialectique des théologiens de profession (2) — Comme lui, il se contente de tenir ferme aux principes fondamentaux de la foi traditionnelle, — à l'omnipotence divine contre la thèse mo'tazilite du pouvoir créateur de l'homme, — à la parole divine incréée contre leur thèse du Qor'ân créé ; cependant il fait une concession à la thèse d'al Mohâsibî sur les « lettres créées » du Qor'ân, adoptant la terminologie d'Ibn Kollâb, il dit que ces lettres expriment l'acte (*hsân fi'l*) divin, — non l'essence divine (*hsân dhât* = *Kalâm nafsi*), mais il ne renonce pas encore à bien affirmer comme Ibn Hanbal, la présence, dans la prééternité divine, de la pluralité d'idées que les « lettres du Qor'ân » manifestent. La doctrine théologique de Sahl est si cohérente que son disciple Ibn Sâlim (+ 297/909), simple éditeur des « mille questions » qu'il avait posées à Sahl (3), — fut le fondateur de l'école scolastique des théologiens Sâlimîyah.

Le fond de l'originalité de Sahl est sa théologie morale, basée sur la pratique soutenue d'une instruction mentale sévère, commencée dès sa prime enfance à l'école d'un de ses oncles qui lui apprit à se dire mentalement chaque soir « Dieu est avec moi, Dieu me regarde, — Dieu est mon té-

(1) Harawî, *dhamm al kalâm*, ms Londres, f 113 a

(2) Comme lui, il reconnaît le Khalife 'abbâsîde, l'imâm de fait, — comme une autorité expressément confirmée par Dieu, tout rebelle est un impie et un damné (ms Kopr 727, *Qoût*, II, 125)

(3) Le texte des principales nous a été conservé par Aboû al Qâsim al Saqâlî en deux ouvrages apologétiques écrits à Qayrawân vers 390/999 : *Kitâb al sharh wa al bayân lîma ashkala min kalâm Sahl* et *Kitâb al mo'aradah wa al radd 'ala ahl al fraq... fi kalâm Sahl* et contenus in ms. Kopr 727.

moins ». — La vie solitaire et mortifiée qu'il ne cessa de mener le conduisit aux trois principes suivants .

1° *L'iythâd* — Cette notion juridique traditionnelle de l'effort imposé à tout juge chargé de trouver l'application particulière de la loi, est, pour Sahl, — le principe fondamental de la vie intérieure. Il ne s'agit pas de croire au pouvoir créateur de l'homme et à sa capacité de tout acquérir (*kasb*) comme faisaient al Qassâr et les ascètes mo'tazilah du Khorâsân, il ne s'agit pas non plus de se laisser aller sans raisonner ni juger, à toutes les impulsions du dehors, — en les attribuant à l'action divine (*hâl*), ainsi qu'al Bislâmî, renonçant au mo'tazilisme, le faisait, mais de comprendre que c'est une touche divine (*hâl*) qui déclanche et soutient l'*iythâd*, l'effort personnel de l'homme qui veut rester d'accord avec la loi, et le résultat pratique de l'*iythâd* est nommé par Sahl *iktisâb*, « ce que l'on est mis en mesure d'acquérir » Son disciple, Ibn Sâlim, dit explicitement « cet *iktisâb* est la *Sonnâh* du Prophète », sa règle fondamentale de conduite, telle qu'elle nous a été transmise (1)

2° La *tawbah* — De même que l'*iythâd*, l'effort personnel du juge à l'extérieur, tend au maintien extérieur de la justice, — de même, à l'intérieur de l'âme, — il doit tendre à maintenir le cœur en présence de Dieu, — par une « guerre sainte » (*jihâd*) contre les mauvais penchants de l'âme, et le premier acte en cette lutte est la contrition, *tawbah*. Aussi, Sahl, le premier en Islâm, affirma dogmatiquement que la pénitence, *tawbah*, était un *devoir d'obligation* (*farâz*), pour tout croyant, sous peine d'anathème, et que c'était un devoir à recommencer à chaque instant (2); — condamné par les ulémas de l'Ahwâz, il fut banni à al Basrah.

(1) Sol. tafs. in Qor XXV, 60, Khark f 153a-b

(2) Cfr. Makki, *Qoût*, I, 179, 183 « Allah qiblat al nityah ».

3° Comme Ibn Hanbal, Sahl appelait « foi » (*'imân*) l'ensemble de l'attitude religieuse de l'homme vis-à-vis de Dieu, plus clairement que lui, il énonça que cette « foi », en se perfectionnant, devait aboutir à accorder à l'homme la possession, en quelque manière, de l'essence divine. Nous verrons comment al Hallàj et Ibn Sâlim chercheront à définir la modalité de cette union à Dieu (1) — Sahl se bornait à dire qu'elle faisait de lui-même « une preuve (*hujjah*) de Dieu, en face de la création, en face des saints de son temps ». — Tout acte de son corps et de son esprit était devenu « licite » (2) — Cette dernière proposition est presque suspecte, et Sahl paraît ne pas s'être toujours protégé du vertige d'orgueil de la vie solitaire. Il affirmait que les jeûnes bien réglés conduisaient sûrement au don des miracles (3) — il visitait en extase les sites mythiques de la Tradition, le mont Qâf et les ruines d'Iram (4) — il disait avoir eu la vision de tous ses disciples depuis le jour du Covenant (*mithâq*) avant la création d'Adam, — jusqu'à leur généalogie ancestrale (5).

Mais il a bien saisi et exprime l'idée que la foi en Dieu implique que l'unité divine contient un mystère réel (*ghayb*), une vérité ineffable. « L'omnipotence divine a un secret (6). s'il apparaissait, la prophétie deviendrait vaine (7) ; la

(1) Cf. chap. XII, II, d.

(2) Sha'râwî, *tabaqât*, I, 77

(3) Qosh. IV, 166 « Dieu est un aliment » (*fotoûhât*, III, 485).

(4) Comme al Bistâmî (*Qoût*, II, 69-70), cf. *Qoût*, I, 19

(5) Sha'râwî, *tabaqât*, I, 182 (d'après Ibn 'Arabî, *fotoûhât*). « Je sais, disait-il, que j'ai dit *Ouï* ! ce jour là » (Sh. tab. I, 77)

(6) Mot célèbre Makki, *Qoût*, II, 90, Gharâli, *Ihyâ*, I, 74 et Imlâ, Kilânî, *Ghonyah*, I, 83, Aboû al Mawâhib, in Sha'râwî, *tabaqât*, II, 68, Qortobî, in Sallâmi, *Radd*, II, 359 ; trad. persane Baqli, *Shathîyât* — Ibn 'Arabî l'a altéré, avec un véritable parti-pris, dans ses *Fosouls*, éd. 1891, p. 130 « L'omnipotence divine a un secret, et c'est toi ! (il s'adresse à toute essence), s'il apparaissait, l'omnipotence deviendrait vaine » (interdépendance moniste du créateur et de la creature).

(7) La foi cesse devant l'évidence de la vision divine.

prophétie a un secret · s'il apparaissait, la science deviendrait vaine (1) ; et la science coranique a un secret · s'il apparaissait, les jugements (des juristes) deviendraient vains (2) » Ce mot contient en germe la doctrine de la hiérarchie des connaissances, telle qu'al Hallâj la développera : lumière de la raison, lumière de la foi, vision de l'essence divine

A la mort de Sahl, ses disciples se divisèrent, les uns se groupèrent autour d Ibn Sâlim. ce furent les Sâlimiyah, les autres se rallièrent à al Jonayd

Nous avons peu de détails sur la vie d'al Hallâj adolescent auprès de Sahl al Tostarî. Il était à son service quand Sahl fut banni de Tostar pour avoir soutenu le caractère obligatoire de la contrition, car il se réfugia avec lui à al Basrah (3) Il y menait une vie très stricte selon le témoignage suivant :

Abou Fîrôuz al Baydâwî qui était, à al Basrah, le voisin d'al Hallâj alors adolescent, et son plus intime compagnon disait « depuis le premier jour de Ramadân, jusqu'à la fête de clôture du jeûne, — al Hallâj jeûnait complètement. Il revêtait une chemise noire, disant « c'est le vêtement qui convient à celui dont les œuvres sont réprouvées ». — Et il finissait chaque soir la récitation complète du Qorân par deux *rah'ah* » (4)

Puis al Hallâj quitta Sahl et vint à Bagdad se mettre sous la direction spirituelle d' 'Amroû al Makkî.

c) 'Amroû al Makkî.

Abou 'Abdallah 'Amroû ibn 'Othmân ibn Karb ibn 'As'as al Makkî, mort à Bagdad en 297/909, est encore un sunnite pur,

(1) La raison se tait quand la foi est justifiée

(2) Car la science parfaite connaît le décret divin, — et les juges veraient qu'ils sont prédéterminés par le décret divin dans leurs jugements

(3) Sahl y était lors de la revolte des esclaves Zinj (Makkî, *Qoût*, II, 71, Ghazâlî, *ihyd*, IV, 255)

(4) Akhb. 31.

des « ahl al hadîth », puisque élève du grand al Bokhârî. Sa doctrine se confond avec celle d'al Jonayd, — dont il était le suppléant pour les leçons (*modarris*), — tandis qu'al Aqla' en était le secrétaire pour la correspondance. — Il n'avait pas une théologie morale aussi stricte que Sahl, il déclare seulement que la *pénitence* peut être dite d'obligation (*farḍ*) pour le pécheur, en ce sens que « nul n'est dispensé de se repentir du péché qu'il a assumé » (1), et que la pénitence arrête la menace de Dieu. Et, pour al Makki, comme pour al Jonayd, — la pénitence n'est faite que pour les novices, — car le premier don d'une vie sainte doit être « d'oublier ses péchés » (2), contrairement à Sahl. — Sa théologie mystique semble purement négative, il n'admet même pas, ainsi qu'al Jonayd, l'hypothèse de l'ébriété mystique (*sohr*) comme une éventualité incompréhensible, mais réelle, de la grâce divine, toute impression interne qui se produit dans l'âme lui est suspecte, l'effet de la grâce divine consiste essentiellement dans la disposition à remplir exactement et normalement les devoirs du culte (3).

Al Hallâj demeura à Bagdad dix-huit mois auprès d'Amroû al Makki, — puis, son mariage avec Omm al Hosayn, fille d'un autre soufi, Aboû Ya'qoûb al Aqla', ayant indisposé al Makki, al Hallâj vint trouver al Jonayd.

d) *Al Jonayd*

Aboû al Qâsim al Jonayd ibn Mohammad al Khazzâz (4) al Qawârîrî (5), né et élevé à Nihâwand, venu à Bagdad de bonne

(1) Sol. tab ms Berlin 9972, f. 42^b

(2) Khark. 42^a, Kilânî, *ghonyah*, I, 125, 102. Makki, *Qûl*, I, 182.

(3) Cfr *in/ra*, chap. II, nr. d.

(4) Sa profession marchand de soieries (al Khatîb, *ta'rikh Baghdâd*, ms Noûrî 'Othm, s. v.)

(5) Profession de son père marchand de flacons

heure, était alors un des maîtres les plus connus des *ahl-al-hadith* ; il était, en droit, le disciple d'Aboû Thawr al Kalbî, — en dogme, celui d'al Mohâsibî, — et en théologie morale, par son oncle Sarî al Saqatî (+257/870), le disciple de Ma'rouf al Karkhî. — Il mourut dans la nuit du nawroûz, en shaw-wâl 298/911 (1), à Bagdad ; à la fin de sa vie il n'enseignait plus que le droit, depuis un procès retentissant dont nous parlerons à propos d'al Noûrî

Al Jonayd est, à l'heure actuelle, le docteur orthodoxe que tous les ordres religieux musulmans revendiquent pour leur patriarche. D'autre part, nous avons vu qu'il fut le maître principal, le « directeur spirituel » d'al Hallâj (2) Il est donc intéressant de rechercher quels furent son rôle, et sa doctrine

Ce n'était pas un supérieur de monastère, — c'était, selon l'usage, un professeur donnant des leçons dans le salon, *maylûs*, de sa maison, leçons privées, mais non secrètes, — puisque Ibn Sorayj y vint en curieux (3), — et que le gouvernement, ému de leur vif succès, signifia au professeur qu'il ferait mieux de se cantonner exclusivement dans son cours de droit (*fiqh*), de prendre la robe de *faqih*, et de ne plus professer en robe de *soufi* Cette interdiction, à laquelle il se soumit, montre qu'al Jonayd convertissait ses auditeurs à une doctrine (de théologie morale) spéciale, — à une règle de conduite pratique évidemment traditionnelle (4), mais

(1) Sur sa tombe, au Shoûniz, voir *Mém. Inst fr. Archeol. Or. Caire*, XXXI, p. 105-106

(2) C'est-à-dire qu'il le détermina à une vie retirée, *khalwah* ('Attâr, II, 136-137), ce qui ne veut pas dire qu'il le sépara de sa femme, Omm al Hosayn car, dans leurs ermitages, les disciples d'al Jonayd vivaient avec leurs femmes (Aboû al Hodâ, *Qulâdah*, 450 Bostânî, *da'irah*, VI, 567)

(3) Qosh, IV, 207.

(4) Cependant les *hadith* transmis par son disciple Aboû al Tayyib

plus austère, — dont le *soûf* était le symbole — Exigeait-il des adhérents un engagement (*'ahd, talqin*) ? Je ne le pense pas, tous les faits nous les montrent se grouper autour de lui et le quitter, avec l'aisance d'allures d'étudiants envers un maître vénéré, qui n'est que cela (1)

Il est d'ailleurs possible actuellement de se rendre compte de la doctrine d'al Jonayd — Ses œuvres authentiques, de tout temps très rares, existent encore (2) : elles comprennent six lettres (*Rasâ'il*, à al Makkî, à Yoûsof ibn al Hosayn al Râzî, etc., des réponses à des questions (*Masâ'il*), et plusieurs traités *Kitâb al sokr*, sur l'ivresse extatique, *Dawâ al arwâh* (3), *Kitâb al fanâ*, *Kitâb al mithâq*, *Kitâb al oloûhiyah*, *Adab al faqr*, *Kitâb al tawhîd*, *Adab al moftaqir ila Allah* — Nous étudions ailleurs (4) le style très curieux de ces opuscules, style d'une technicité encore plus obscure que celui des *Tawâsin* d'al Hallâj, — et qui semble attester, à l'origine de tout cet enseignement *soûfî*, — des textes fondamentaux inspirés d'une pensée étienne, peut-être syriaque

Al Jonayd considère avant tout le principe coranique du *mithâq*, du *Covenant* où les esprits ont juré fidélité à Dieu avant qu'il leur créât des corps ; toute la réalité individuelle

al Doûrî sont traitées de *monharah* par Yâqoût, d'après al Khatib (ap. *Loghat-al-'arab*, 1912, p. 474)

(1) Jâmi nous donne les biographies de six de ses maîtres (nos 36, 38, 53, 56, 69, 89), vingt-cinq de ses disciples (nos 74, 91, 94, 133, 140, 144, 150, 158, 175, 181, 188, 193, 197, 211, 215, 218, 224, 225, 228, 247, 275, 278, 282, 300, 312) et de dix-neuf contemporains qui l'ont connu et visité (nos 65, 70, 73, 88, 96, 118, 143, 150, 160, 173, 200, 210, 211, 229, 238, 242, 254, 276, 280).

(2) Ms. Shahîd 'Alî Pâshâ, 1374 copie d'Ibn Sawdakî (+ 646/1248)

(3) Autre ms au Caire, cat VII, p. 109, n 75, pp 26-57 C'est probablement l'œuvre qu'al Solamî appelle *Dawâ al tafîrî* (*Tafs* Qor VIII, 24)

(4) Cfr *Essai*

de l'homme se réduit à cette comparaison primordiale de son essence, encore simple idée divine, en face de l'essence divine — ce jour là tout fut réglé, — prédéterminé, prédestiné, en ce jour là, Dieu choisit (1) ses élus « Dieu s'isola des autres (*i'tazala al Haqq bihum*) en eux, — Sa divinité (*oloûhiyah*) fut mise à découvert pour eux » C'est à cette comparaison immédiate primitive que Dieu ramène ses élus, selon le covenant juré, — à travers l'existence transitoire, car « le premier point du culte, c'est la connaissance de Dieu (*ma'rifah*), la base de la connaissance de Dieu, — c'est déclarer l'unité divine (*tawhîd*); la définition de l'unité divine, — c'est nier tout attribut de comparaison (*kayf*), limitation (*hayth*), localisation (*ayn*) » Mais cette « *via remotiois* » (*tanzîh*), cette sobriété (*sahw*) intellectuelle n'atteint pas au but final. A ce but, Dieu amène qui il veut, par l'ivresse mystique (*sokr*); on reconnaît là l'influence d'al Bistâmî, qu'al Jonayd vénérât (2), Dieu communique à qui lui plaît une sorte de folie soudaine, surnaturelle, — où l'homme peut parler et agir contrairement à la loi, sans qu'il soit responsable, et sans que Dieu daigne faire concorder cette action avec sa loi révélée — Dieu a fait de cet homme la chose qui doit manifester Son omnipotence en se détruisant sous Son étreinte, « Il le possède avec une violence souveraine, le réduit en poussière avant que de mourir, — Il le tue, — l'enterre, ensuite s'il Lui plaît, Il le ressuscite (3), mais cet homme ne se souvient plus d'aucune relation qui l'unisse à sa vie passée, — n'a plus aucune science de la mort qui suivit sa création (4) » — Alors, l'« Eternel a été isolé du temporel » (5),

(1) Thèse de l'amour primordial, simplement esquissée dans le *Dawd al arwdh* (d'après Qor XX, 39-43) et qu'al Hallâj reprendra

(2) Hojwiri, *kashf*, trad p 106, Jâmi, 63, Bagli, *Shathiyât*

(3) Concession apparente au dogme traditionnel de la Résurrection

(4) *Dawd al arwdh*, cfr. ap *Tawdsîn*, p. 157

(5) Ifrâd al qidam 'an al hadath (Qosh. IV, 207)

la « fin de la creature la ramène à son commencement, de manière qu'elle soit, comme elle était, *avant d'être* (1) » ; c'est à-dire que le saint, dès cette vie, et l'élu, après la mort, sont *détruits* par Dieu, ne sont plus rien que cette idée pré-éternelle que Dieu eut d'eux, le jour du *Covenant*, — avant qu'il fût question de créer les corps (2)

Telle est la théologie mystique qu'al Jonayd tira, avec une parfaite rigueur, des données coraniques et des définitions métaphysiques des motakallimoûn, tant mo'tazilah que Kollâbiyah. pour qui l'être ne se divise qu'en « Éternel » et « temporel », et l'esprit de l'homme n'est qu'un accident matériel qui cesse avec le corps. En les combinant avec le prédéterminisme total d'Ibn Kollâb, pour qui les réalités des esprits ne sont que des idées divines, — et les corps que des actes divins —, sans autonomie individuelle, ni distincte, — al Jonayd arriva à ce mysticisme rigide et absolu, — où la personnalité réelle de l'homme se volatilise en se virtualisant, où l'union divine que comporte la sainteté la réduit à la relation de raison prééternelle d'une idée divine avec l'essence divine (3). Lorsque Ibn 'Arabî reprendra, trois cents ans

(1) 'Allâf avait déjà ébauché cette idée, lorsqu'il annonçait la destruction de la vie de toute chose, de toute âme, la fin du Paradis et de l'Enfer (*farq*, 102). C'est la doctrine de l'anéantissement, *fanâ*, que mentionne l'épithaphe de Dhoû al Noûn al Misrî (+ 243/859, publiée ap. *Bull. Inst. fr. archéol. Or.*, Caïre, t. IX, pp. 13-14) et qu'adopte al Kilânî (*bahjah*, 79). C'est contre elle qu'al Kharrâz réagit le premier, par la thèse du *fanâ wa baqâ* (car, pour lui, l'esprit de chaque homme est immortel).

(2) Ap. Sh. tab. I, 84, Bostânî, *da'irah*, VI, 567, cfr. ap. 'Alâ al Dawlâh (+ 736/1336) *rusdât ilu al Kâshî*, ms. pers. Ind. off., 1835, f. 316.

(3) Cfr. Amaury de Chartres (+ 1209) qui disait « mentem contemplativi vel beati perdere suum esse, et in illud esse ideale redire, quod aeternum habuit in mente divinâ » (Gerson, *theol. mystic. considerat.*, 41). Gerson critique ici, par nominalisme, une formule (voisine

plus tard, le même dessein, la philosophie hellénistique l'empêchera d'atteindre de suite à un monisme aussi cohérent et aussi vide.

L'intelligence d'al Hallâj subit pendant vingt ans, l'ascèse intense de cette amère doctrine. Il poussa, en même temps, à l'extrême, la mortification physique et mentale. S'il quitta, enfin cette école d'anéantissement graduel et méthodique, c'est qu'il eut conscience de quelque chose de réel à dire, à faire, à agir. Il trouva dans l'aristotélisme un instrument de raisonnement plus droit que dans l'atomisme des motakallimoun, et saisi d'une véritable vocation, il commença ses prédications publiques.

e) *Al Nôûrî.*

Abou al Hasan (ou *Hosayn*) Ahmad ibn Mohammad Ibn al Baghawî, naquit et mourut à Bagdad (+ 295/907). Il était, comme al Jonayd, auquel une étroite amitié le lia, un élève de Sarî al Saqatî, et donc d'al Mohâsibî. Il s'attachait à développer certains points de la théologie morale d'al Mohâsibî, spécialement une notion qu'il avait introduite : l'amour de Dieu, *mahabbah*. Dans l'état de la théologie scolastique d'alors, il ne s'agissait pas d'un « amour » qui pût mériter au fidèle des dons et récompenses spéciales venant de Dieu. [Ibn 'Atâ et al Hallâj seront les premiers à énoncer que la

de celle de Ruysbroeck) où *esse* ne désigne peut-être que la *quoddité*, sans la *quiddité*). Rowaym, disciple d'al Jonayd, dit « le *tarwîd*, c'est l'effacement des traces de la nature humaine (*âthâr al basharîyah*) et l'isolement définitif (*tajarrood*) de la divinité (*olouhîyah*) » (Baqlî, *Shathâyât*, ms. Shahîd 'Alî, f. 62), et, voulant rectifier le vocabulaire d'al Hallâj « le soufisme, c'est l'anéantissement de l'humanité (*ndsoûtiyah*) et l'apparition de la divinité (*ldhoûtiyah*) », non pas au sens hallâjien de la deification personnelle, car Rowaym conclut : « Il n'y a rien de plus à ajouter. Dieu ne me ferait pas miséricorde s'il y avait quelque chose à ajouter à cela » (Ibn Yazdânîr, ms. Caire, tas. 82, f. 12 a)

principale joie du Paradis est une récompense de la grâce d'avoir aimé Dieu . la vision divine]. Al Noûrî voulait simplement caractériser ainsi la ferveur que le fidèle doit apporter (sans espoir d'en être récompensé) à la pratique du culte (1) l'*amour pur* Plusieurs de ses amis, Somnoûn, Aboû Hamzah al Baghdâdî surtout, outrant cette thèse, avec des symboles matériels et sensuels, déclarèrent que l'amour « rapprochait » (*qorb*) réellement le fidèle de Dieu Al Noûrî eut beau désavouer cette innovation, l'autorité khalfale fut avertie par un rival, un traditionniste, soûfî également, mais plus strict (2), et adversaire de l'emploi du mot *mahabbah* (3) (amour, pour désigner le culte à rendre à Dieu) . Ahmad-ibn Mohammad al Bâhîlî, surnommé Gholâm Khalîl (+ 275/888) (4), auteur du *Kutâb al inqitâ' ıla Allah* Al Mowaffaq fit arrêter un certain nombre d'*ah/al-hadith* compromis, Aboû Hamzah, et Somnoûn (5) en tête, par le *mohatasb* qui les semonça et les menaça de mort, tandis qu'al Jonayd se dérobait, prétendant n'être qu'un faqîh, — professeur de droit, — pour se disculper, — l'attitude d'al Noûrî fut, paraît-il, héroïque, il s'offrit le premier à la mort, et le *mohatasb*, remué, les renvoya tous absous (6).

(1) Il en fit l'application à la vie religieuse la *sohbah*, ou vie commune mise par lui au dessus de l'*ozlah* érémitisme.

(2) Admis par Kharkoûshi, *tahdhîb*, 194 b

(3) Cet amour pur ne signifiait rien, puisque Dieu ne le demandait pas et ne le récompensait pas C'était, observe déjà Makhoûl al Dimishqî, une idée manichéenne qu'aimer Dieu, ainsi, sans motif et sans but proposes par Dieu et compris par l'homme (Ghazâlî, *ihyd*, IV, 119).

(4) *Fihrist*, I, 186.

(5) Somnoûn avait été jusqu'à soutenir que l'amour (*mahabbah*) est supérieur à la perception de l'essence divine (*ma'rifah*) (Qoshayrî, éd. Ansârî, IV, 102), exagération qu'al Hallâj ne renouvellera pas

(6) L'histoire de ce procès semble enjolivée par la légende comp les

Al Noûrî, d'ailleurs, n'en perdit pas pour cela son zèle pour les règles de la Sonnah, il se plaignait de vivre en un temps où la notion du bien (*al ma'rouf*) s'oblitérait, — et, en bon traditionniste, — il s'arrogea un jour le « droit d'ordonner le bien » (*amr bi al ma'rouf*), — origine juridique de la *hisbah* (contrôle des marchés), — en cassant des jarres de vin que l'on portait au Palais, malgré l'interdiction canonique des « boissons enivrantes », il s'en tira avec une semonce du Khalife al Mo'tadid, et un séjour opportun à al Basrah, jusqu'à la mort de ce Khalife, en 289/901, six ans après il mourut, « pour être tombé, raconte al Ghazâlî, sur des bambous pointus en entrant en extase » (1)

Ce sont les qualités personnelles de ferveur et de courage d'al Noûrî qui durent lui attacher al Hallâj, — comme elles lui avaient gagné ses autres disciples, les Noûrîyah, — auxquels on n'attribue aucune thèse originale. En matière d'*iytihâd*, d'effort personnel, al Noûrî est un déterministe aussi strict qu'al Jonayd, il rejette explicitement la définition de Sahl et des Sâlmîyah, — et considère l'effort personnel comme une pure illusion — qui nous cache la grâce divine

f) *Aboû Bakr al Foûlî* (2)

C'est le dernier maître ou condisciple d'al Hallâj qu'al Solamî nous cite. Son nom, peu connu, a été ou omis, ou déformé par les autres biographes. Il connut al Hallâj à la Mekke, auprès d'Aboû Ya'qoûb al Aqta', et lui devint,

versions d'Ibn 'Atâ (Khark 145 b), d'Ibn al A'râbi (+ 341/952, cfr JRAS, 1912, p. 566), d'al Makkî (*Qoût*, II, 64), d'al Tanoûkhî (ms Laleli, 1924, in initio) et d'al Daqqâq (Qosh, III, 197) avec Hojwîrî, *Kashf*, 190, Ghazâlî, *ihyâ*, II, 120, Sohrawardî, *'awdâif*, III, 39, Sha'râwî, *yawdqit*, 241, 13

(1) Ghazâlî, *ihyâ*, II, 199

(2) Cfr. Bâk 6, Daylamî, *Sirat Ibn Khafîf*, IV, 8, Hâfiz Isfahânî, ms. Paris, 2012, f. 232 b (213) Sam'ânî, *ansâh*, 133 b (et Jâmi, 211)

comme ce dernier, hostile Il fut un des maîtres d'Ibn Khafif et d'Aboû Bakr al Doqqî (+ 359/969), il connut à Bagdad Aboû 'Amroû al Adamî Il passa par Isfahân au temps d'Alî ibn Sahl, et y fut l'occasion d'une brouille momentanée entre deux soufis, Aboû al Hasan Alî-ibn Mohammad-ibn Marzobân al Ashwârî, et Aboû 'Abdallah al Khoshou'î

g) *Al Shiblî*

Aboû Bakr Dolaf ibn Jahdar al Shiblî, né à Bagdad en 247/861 d'une famille venue d'Osroûshânah (en Mawarâ-al nahî), mourut à Bagdad en 334/945 (1), il avait d'abord vécu dans le monde, comme administrateur (walî) du bourg de Damâwand, — avant de se convertir à la vie religieuse chez Khayr Nassâj, un soufi ami d'al Jonayd, et cela lui conférait, parmi les autres, gens de métiers assez humbles, une situation à part Il était, en droit, de rite mâlikite En théologie dogmatique, — il suit al Mohâsibî dans la question des lettres créées et du sens symbolique du « trône » de Dieu

Mais ses opinions théoriques n'expliquent pas ce qui fit sa personnalité Al Shiblî était avant tout un poète (2), — un vrai poète bagdadien, — avec toute la spontanéité d'enthousiasme, toute l'inconséquence de conduite, toute la lâcheté de caractère inhérentes à ses pareils

Il embrassa la vie mystique avec une ardeur de néophyte, dont al Jonayd disait : « Toute nation porte à sa tête une couronne, — la nôtre, c'est al Shiblî » Les audaces de langage (3) d'al Shiblî l'avaient rapproché d'al Hallâj, — mais

(1) Cf sur sa tombe *Mem inst fr archéol Or*, Caïre, t XXXI, p 80-81.

(2) Admiré d'al Ma'arri (*ghofrân*, 206)

(3) « Le soufisme est du polythéisme (*shirk*) car il consiste à purifier son cœur de ce qui est autre que Dieu, mais Dieu seul est ! » (Hojwîrî, *Kashf*, trad Nicholson, 38) « *al lafz kofr, al khatwah shirk, al ishrâh makr !* » (Baqlî, *shathîyât*, ms Qâdî 'askar, f 103 a)

quand il vit les conséquences théologiques qu'entraînait sa prédication publique, il recula, — il renia sa doctrine de l'union substantielle ('*ayn al jam'*) au cours du procès, inquieté par le juriste Aboû 'Imrân qui lui avait fait soumettre un questionnaire, il se laissa interner comme fou au Mâristân (hospice fondé par la Khalifah-mère, Shaghab), et échappa aux poursuites. Lors du supplice d'al Hallâj il vint, dit-on, l'insulter, le traitant de possédé. Mais il s'en repentit bientôt, et pour justifier ses palinodies, — il se mit à affecter jusqu'à sa mort un genre de vie singulier, — qu'ont adopté depuis bien des mystiques musulmans, prendre, tout en restant parfaitement responsable et lucide, — les attitudes et les gestes d'un déséquilibré, — pour attirer les curieux, sans avoir à craindre la police, — et pour leur dire, en feints écarts de langage, des vérités mystiques. sorte de « fou de cour » au service du grand public des croyants.

Ainsi, tout en ayant renié al Hallâj, al Shiblî est certainement l'homme qui a le plus contribué à propager ses idées avec le culte de sa mémoire; en l'amoindrissant, d'ailleurs, en en faisant un poète fou de mystique comme lui-même, en réduisant ses *shalh*, ses sentences extatiques (1) à être des jeux de mots à double sens, des phrases à double détente « Moi et al Hallâj, avouait-il, n'avions qu'une pensée, — ma folie (supposée) m'a sauvé, — tandis que sa lucidité l'a perdu ! il a manifesté sa pensée, et moi, je l'ai cachée ! » (2) Cette pensée cachée d'al Shiblî éclate dans ses vers. — c'est l'enivrement de l'idée que Dieu peut s'unir à l'homme, — sans qu'il se préoccupe de rechercher, comme al Hallâj, comment la théologie et la morale pourront expliquer raisonnablement une telle

(1) Cfr. *m/râ*, chap. VIII, v, b-10

(2) Cfr. *m/râ*, chap. IX, 1, c

invraisemblance Il ne disait pas la formule obligatoire de la *shahādah* « Il n'y a pas de dieu, excepté Dieu ! », — mais seulement « Dieu ! — Pourquoi ? », lui dit-on. — Ah ! la maison où Tu habites n'a plus besoin de flambeaux » (1). Et il tranche ainsi, par une métaphore, la question qu'al Hallāj avait, nous le verrons, élucidée avec patiente logique (2). De même pour le doute intellectuel sur l'existence de toute autre réalité que la sienne propre, qu'al Hallāj expose en deux belles analyses (3), al Shiblī s'écrie simplement : « Puisque je parle et que je m'entends, qu'y a-t-il en ce monde et dans l'autre, sinon moi (4) ? »

Ce poète est resté un des saints les plus vénérés, même des musulmans les plus stricts, qui affectent de croire à ses dehors d'orthodoxie. Nous croyons avoir montré que la psychologie d'al Shiblī était plus complexe. Comme d'autres, il eut d'étranges accès d'orgueil, il se disait « le point diacritique qui souligne la lettre *bā* » (5), comme si Dieu avait besoin de lui comme d'un signe visible *nécessaire* (6). Un jour, il fut transformé aux yeux de ses disciples dans la personne même du Prophète (7).

b) *Ibn' Aūd*

Abū al'Abbās Ahmad-ibn Sahl-ibn 'Atā al Adamī al Amolī, mort en 309/922 (8), est une des physionomies les plus nuan-

(1) Ghazālī, *ihyd*, III, 147, IV, 347.

(2) Cfr chap. XIII, 1, a.

(3) Distique « *Man rāma ho...* » (*Tawdsin*, p. 196) et quatrain « *Yā sirra* . » (ici, *infra*, chap. XIII, II, b-7)

(4) Kalābādhi, *ta'arraf*, ms. Paris, Supp. pers., 81, f. 57 b.

(5) Pour la distinguer de *t*, *th*, *n*, etc.

(6) Qosh, III, 17. Ibn 'Arabi reprendra cette métaphore (*al Bā*, ms. Paris, f. 18 b)

(7) Jili, *insān kāmil*, II, 48

(8) Elève en *tafsir* de Yūsuf ibn Mūsā ; pendant 15 ans, il récita

cées que nous rencontrons ici. C'est un musulman sincère, — un sunnite convaincu, — un traditionniste incontesté, — dont l'autorité est admise même par les mâlikites (1) Et la même évolution intellectuelle qui se dessine chez al Hallâj s'est dessinée chez lui, — et l'a amené, — après une série de conflits théoriques avec al Jonayd, sur le vocabulaire de la théologie morale, — à défendre seul al Hallâj devant le vizir Hâmid, — et à mourir des suites des coups qu'on lui infligea.

En matière politique, il a donné une formule symbolique curieuse affirmant que la progression en grâces, devant Dieu, des quatre premiers Khalifes (*râshidoûn*) avait coïncidé avec leur succession de fait (2) Solution ingénieuse, éminemment sunnite, visant à la paix de la communauté, — en un temps où les Zaydites et le mo'tazilite al Iskâfi (3) persistaient à affirmer la primauté d'Alî, — où Ibn al Râwandî imaginait la primauté d'Abbâs, — où le mo'tazilite 'Abbâd ibn Solaymân revendiquait la primauté d'Aboû Bakr (4)

En bon traditionniste, soucieux avant tout, comme Ibn Hanbal, — des réalités du culte, des dévotions prescrites, — de la loi révélée, — Ibn 'Atâ suivait, mal les spéculations théologiques où al Jonayd s'engagea à la suite d'al Mohâsibî. Assez semblable à Ibn Hanbal et à Sahl al Tostarî par sa vie d'effort fervent, plus humble, peut-être, que ce dernier, il admit comme eux la réalité substantielle et distincte des articles de foi nommés dans la révélation. Il croit à l'immortalité personnelle, — au Paradis promis, — il dit, dans une

chaque jour le Qor'ân en entier (*khatmah*) et trois fois par jour en Ramadân, afin de guider son effort juridique (*istinbât*) (Ibn Hobaysh, ap Dhahabî, *târikh*, ms, Londres Or, 48*, ff. 46 b 47 a) Il était, en théologie morale, disciple d'Ibrâhîm al Mâristânî

(1) 'Iyâd, *shufâ*, I, 160

(2) Sha'râwî, *tabagât*, I, 95, cfr Shahrast, I, 107

(3) Cit ap Ibn al Mortadâ, *Al mi'yâd*, éd Arnold, p 48

(4) Cit ap Ibn al Mortadâ, *l c*

phrase délicate « le plus grand bonheur des élus en Paradis sera d'entendre Dieu leur souhaiter le *salâm* (paix, salutation) sans intermédiaire » (1) Cette fraîcheur de sentiment ne l'empêche pas d'admettre, probablement sous l'influence d'al Hallâj, certains des résultats de la théologie dogmatique d'al Mohâsibî que les « lettres » du Qor'ân sont créées, que Dieu est partout et que Son trône (2) n'est qu'un symbole

Mais quand al Jonayd tire des conclusions pratiques, en théologie morale, de ses prémisses dogmatiques, il trouve Ibn 'Atâ en face de lui (3), quand al Jonayd vient affirmer que « la résignation du pauvre que Dieu prive est supérieure à l'action de grâces du riche que Dieu comble », Ibn 'Atâ, qui accepte la lutte sur un mauvais terrain, proteste, car il sent confusément que, pour al Jonayd, Dieu est affirmé davantage par le non-être que par l'être. De même, quand al Qaysi avait dit « que le pécheur converti qui n'a pas à lutter contre la tentation est supérieur au pécheur converti qui doit continuer à lutter », Ibn Abî al Hawwârî avait dénoncé dans cette phrase ambiguë un sophisme de pur déterminisme, car si la grâce de la conversion est la même des deux côtés, la grâce de résister à la tentation, que Dieu ajoute au second, fait pencher la balance en sa faveur, d'où, selon la pensée d'Ibn 'Atâ, l'épreuve, la souffrance sera une faveur divine qu'on peut même solliciter. C'est ce que nie la seconde proposition d'al Jonayd « le sacrifice fait spontanément est supérieur au sacrifice accompli avec effort et souffrance » ; Ibn 'Atâ riposte admirablement que ce dernier est supérieur, — car il y a double sacrifice, double victoire, — le don de ce qu'il y avait à sacrifier, — et le don de soi-même (victoire

(1) Baqlî *tafsîr*, ms Berlin, f. 299a

(2) Yâfi'î, *nash*, f. 42 a

(3) Sur ces dilemmes célèbres cf. Makhlî, *Qoût*, I, 201, 182, 183.

sur l'égoïsme), — double grâce divine, double affirmation de Dieu.

Pour al Jonayd, la perfection du culte est la résignation (*sabr*) qui se prive jusqu'à l'anéantissement, la « patience », jusqu'à l'acceptation de la destruction pour proclamer que Dieu seul *est*. Pour Ibn 'Atâ, c'est l'action de grâces (*shokr*) qui reconnaît la perfection de l'univers, et de Dieu lui-même pour Le louer. Telle sera aussi la doctrine d'al Hallâj.

La légende (1) conte qu'al Jonayd, désespérant de convaincre Ibn 'Atâ, pria Dieu de le punir ; et qu'Ibn 'Atâ vit ses fils tués, ses biens dissipés, et en perdit la raison pendant quatorze années (2), après quoi il reconnut qu'il devait cette punition à l'imprécation d'al Jonayd, et abandonna son opinion. — Mais Aboû 'Abdallah al Ghalafî, ami d'Ibn 'Atâ, qui s'était retiré à Tarse, disait (3) : « J'ai entendu Ibn 'Atâ dire : J'ai lu le Qor'ân et j'ai vu que Dieu ne mentionne aucun serviteur avec des louanges avant de l'avoir éprouvé (*ibtalâ*) et j'ai demandé à Dieu de m'éprouver, lui disant « O Dieu, éprouve-moi, — et conserve moi (tien) dans cette épreuve ! ». Et, après peu de temps, il se mit à perdre vingt pour un, sa fortune se perdit, puis sa raison, son fils mourut, avec toute sa famille : et il ne recouvra la raison qu'au bout d'environ sept années.. »

La thèse attribuée ici à Ibn 'Atâ est bien restée sienne, et nous verrons qu'al Hallâj l'a faite sienne, dans la théorie et dans la pratique — L'amitié parfaite qui les avait unis pendant la vie, comme en témoigne une lettre que l'on a conservée, réunit leurs morts dans la même épreuve. Ibn 'Atâ paraît avoir considéré al Hallâj comme ayant réalisé l'idéal du culte, tel que la théologie morale le conçoit, il crut en ses miracles, — et l'affirma à Aboû al 'Abbâs al

(1) Makki, *Qout*, I, 201.

(2) 18, selon al Solami (ap. Dhahabi, *l. c.*)

(3) Sarrâj, *masâdir*, 113

Razzâz, il approuva publiquement les expériences mystiques qu'al Hallâj invoquait pour sa justification (1).

1) *Ibn Fâtik*

Aboû al Fâtik Ibrahîm-ibn Fâtik-ibn Sa'id al Baghdâdî, originaire de Damas, était fils d'un maître éminent d'entre les soufis de Jérusalem (Bayt al Maqdis) (2) — Ce n'est pas, comme les traditionnistes que nous venons d'étudier jusqu'ici, un auteur ayant traité *ex professo* de théologie, c'est un simple *rdwi*, un transmetteur de traditions, — consulté et cité pour son érudition et sa mémoire. A Bagdad, il vécut d'abord auprès d'al Jonayd et al Noûrî « Al Jonayd en faisait grand cas », note al Harawî — De fait, il est une des autorités auxquelles al Qoshayrî se réfère, pour la biographie d'al Jonayd (3), d'al Noûrî (4), et de Somnoûn (5), par l'intermédiaire d'al Solamî — Ibn Fâtik est la principale source de la biographie de Somnoûn (+ 303/915) dans le recueil d'al Khatîb, et dans le résumé qu'en fit al Kotobî (6) — Les principaux *rdwis* qui tenaient directement leurs récits d'Ibn Fâtik sont Aboû Bakr al Bijalî (+ 342/953) (7), et surtout Aboû al Hosayn 'Abd al Rahmân-ibn Mohammad al Fârisî (8), un des informateurs d'al Solamî et d'al Qoshayrî,

(1) Mohammad ibn 'Alî Ibn Hobaysh, son disciple en *hadîth*, note mélancoliquement « son seul défaut fut qu'il ne comprit pas que l'inspiration d'al Hallâj était fausse, et qu'il se mit à la défendre quand on le jugea » (Dhahabî, l. c.) Le petit-fils d'Ibn Hobaysh, Abou No'aym Ahmad-ibn 'Abdallah, connu al Solamî (*tabaqât*, s. v. Ibn 'Atâ)

(2) Harawî, *tabaqât al 'oufiyah*, s. v. Hallâj

(3) Qoshayrî, éd. 1318, pp. 6, 67, 172

(4) *Id.*, p. 99.

(5) *Id.*, p. 172 — Cfr. éd. Ansâri, I, 57, II, 171, 195, IV, 97

(6) *'ayoûn al tawârîkh*, t. X, ff. 8 a, 11 a

(7) Cf. *infrâ*, chap. VII, v, a.

(8) Cfr. Qoshayrî, éd. 1318, pp. 34, 104, 107, 108, 113, etc. éd. Ansâri, IV, 4, Solamî, *tabaqât*, s. v. Hallâj. Cfr. Bâk 16 ?

puis le qâdî shâfi'ite Ibn al Haddâd (+ 345/956) (1), Aboû al Hârîth al Wâsîti et Ahmad-ibn 'Alî Ibn Ja'far.

Il vécut dans le cercle soufi de Bagdad (2), — et, pendant les deux dernières années qu'al Hallâj passa en prison, il devint son serviteur (*khâdim*) — Nous ne savons pas quels étaient les sentiments d'Ibn Fâtik à l'égard de son maître. Comme transmetteur de traditions, les nombreux récits qu'il nous a laissés sur lui sont d'un style strictement objectif et impersonnel — Il paraît avoir souvent noté ses paroles sans les comprendre, et ne semble pas avoir été inquiété par la police Khalîfale après la mort d'al Hallâj, comme l'étaient ses disciples avérés — Cependant le fait d'avoir été à son service en prison le rendit quelque peu suspect, — et al Harawî, qui l'admet comme autorité, note qu'il fut délaissé (*mahjûr*) par les collectionneurs de *hadîth*.

Il avait un frère, Aboû al 'Abbâs Ahmad-ibn Fâtik al Raz-zâz, qui paraît lui avoir survécu (3), et qu'al Solamî connut personnellement ; Ibn Bâkoûyeh, al Harawî et Jâmi ont fait des deux frères un seul et même personnage.

III

Anecdotes sur les années d'apprentissage

Nous groupons ici les anecdotes qui illustrent la première période de la vie d'al Hallâj, les petits tableaux de genre, fort instructifs, où la tradition soufie l'a portraiturée.

a) *Ses divers costumes*

Dès ses débuts, — al Hallâj étonna les autres soufis par la

(1) Cfr. *Tawdsîn*, p 206, n 4

(2) Il est cité comme râwî d'Yousouf-ibn al Hosayn al Râzî au sujet de Dhoû al Noun al Misrî (Sarrâj, *masâdir*, 130) — C'était un ami d'al Nahrajoûrî (Jâmi, *nafahât*, 145).

(3) C'est le râwî des nos 26, 28, 43-45 des *Akhbâr al Hallâj*

liberté de ses allures, — par la facilité avec laquelle il adoptait successivement les costumes des différentes classes de la société. Son fils nous dit qu'à son premier voyage à al Basrah, il était vêtu de frocs (*khirqah*) amples, probablement en poil de chèvre, non pas de laine blanche (*soûf*), mais teinte (*mo'abbaghah*), qu'il portait aussi des chemises dures (1) ou cilices (*mosoûh*); ou la robe de laine ouverte et boutonnée par devant (*dorrad'ah*), et le grand turban des juristes (*'imâmah kabîrah*) (2), ou même le manteau à manches (*qabâ*) des soldats. Al Qannâd le rencontra trois fois, et chaque fois sous des costumes différents, tantôt sous des loques bigarrées et rapiécées (*moragga'ah*), tantôt sous le froc blanc (*soûf*), tantôt avec un pagne d'indienne (*foûtah*) (3).

En prison, Ibn Khaffî le verra vêtu du froc blanc (*soûf*) et aux audiences du procès, Ibn Zanjî notera son grossier manteau (*mudra'ah*) de laine noire.

Il ne s'agit pas là de déguisements. Ce qui étonnait, c'est qu'il attachât si peu d'importance au costume, — et fréquentât ainsi familièrement toutes les classes de la société. Au surplus, — les cilices, les frocs et les loques bigarrées étaient les trois costumes usuels chez les mystiques musulmans, — et la robe ouverte de juriste appartenait de droit à tout traditionniste, comme le montre le cas d'al Jonayd. Reste le caftan à manches des soldats, mais il n'est pas non plus absolument insolite chez les ahl-al-hadîth. Avant al Hallâj, le grand traditionniste al Zohrî avait été critiqué pour avoir adopté le costume militaire, plus pratique en voyage (4).

(1) *Thawb* cfr Dozy, *Dictionnaire détaillé des noms de vêtements*, 1845.

(2) Parfois en *shâshîyah*, mousseline de Shâsh (Turkestan)? C'est le grand turban actuel des docteurs de la loi shî'ites, et des Hindous.

(3) Nom d'origine hindoue (Dozy, *l. c.*, 339, 342).

(4) Sobki, V, 220.

On peut remarquer un certain ordre dans la succession des costumes que revêtait al Hallâj, c'est al Jonayd, dit la tradition, qui, soit directement, soit indirectement par al Makki, fit porter à al Hallâj le froc blanc (*soûf*) des soûfis (1), et lorsqu'al Hallâj rompit avec eux, il abandonna aussi ce costume. Il porta dès lors pendant ses voyages le manteau à manches (*qabâ*) des soldats. Puis, lorsqu'il se manifesta comme chef d'ordre, à son troisième pèlerinage, — il porta le costume suivant : la *moragga'ah*, étoffe rapiécée de loques bigarrées, — jetée sur les épaules, — et la *foûtah*, pagne d'indienne (2), autour des reins, la tête est nue. C'est ainsi qu'Ibn Kawkab al Wâsiti l'a connu, pendant sept ans. Pendant le jeûne de Ramadân, il mettait, dit Ibn Fîrouz, des vêtements noirs (*thyâb soûd*) en signe de pénitence.

La *moragga'ah* n'était pas une chose inconnue pour les mystiques musulmans, c'était un raffinement d'ascète, critiqué d'ailleurs par Bishr al Hâfi, al Shibli et al Kattâni (3). Ibn al Kîrbîni, un des maîtres d'al Jonayd, en portait une lors de son agonie (4). La tradition islamique, sans doute à cause de certains ascètes chrétiens de Syrie, affirmait que la *moragga'ah* avait été le vêtement de Jésus pendant sa vie publique (5), tandis que les cilices (*mosoûh*) avaient été celui de Jean-Baptiste (6), — et le froc blanc (*soûf*), celui de Moham-

(1) 'Attâr, *haylâj nâmek*, cfr *al qawl al sadîd* (499-a)

(2) Serviette grossière, appelée ordinairement « *foûtah ramaltiyah* » (de Ramlah ?).

(3) Ibn al Jawzi, *talbîs Iblîs*, chap. X.

(4) Sohrawardi, *Awârif*, III, 232, 235.

(5) Cfr Dieterici, *Ihkwân al safâ* (extraits des), p. 603. Blochet, *études*, p. 90. al Hojwiri raconte qu'un ascète vit un jour en rêve sur la *moragga'ah* de Jésus, les bandes blanches resplendir, ce sont les angoisses de mes souffrances que Dieu fait ainsi briller, lui dit Jésus (*Kashf*, ms. Paris, Suppl. pers. 1086, f. 27 a. Comp. trad. Nicholson, p. 50).

(6) Makki, *Qoût*, I, 265 (ms. Paris, 2016, f. 83 a)

mad Un poète contemporain, Aboû Mohammad Tâhir-ibn al Hosayn ibn Yahyâ al Makhzoûmî al Ba-rî, a exprimé à merveille le conflit entre la *moragga'ah* et le *soûf*, le froc blanc étant le signe de ralliement de tous les sunnites stricts et disciplinés, tandis que l'étoffe rapiécée de loques bigarrées deviendra la marque de tous les moines errants, indisciplinés et gyrovagues (1), les « *calenders* » hindous des Mille et Une Nuits

« Ce n'est pas un soufi, celui qui vient te trouver, revêtu de l'étoffe rapiécée du Messie,

« Avec ses bandes blanches et noires, cousues ensemble, qui le font ressembler à un corbeau bigarré (2) (*abqa*) ,

« Être soufi, c'est porter l'habit reconnu (le froc blanc) sous lequel le Fidèle Témoin (*mohayman*) (3) s'humiliait devant son Createur (4) »

b) Sa première entrevue avec al Jonayd

Le récit de la première entrevue d'al Jonayd et d'al Hal-lâj, son nouvel élève alors âgé de vingt ans, nous a été conservé par Ibn-Bâkoûyeh .

(1) Al Shajari dit des *fityân* (Sha'râwî, *tabaqât*, I, 99)

(2) Cfr les Caimes « bigarrés » ou « baries », comme on les appela à Paris quand ils vinrent s'y installer en 1259 (*Rôle de la Taille de Paris en 1292*, p 133, ap « *Paris sous Philippe le Bel* », par H Géraud, Paris, 1837, cfr pp. 289, 392), — avec leur costume oriental, — barre de blanc et de tanné, en fasce ou en pal, on ne sait trop. — Le mot *abqa* a pris à Bagdad un sens péjoratif, cfr. *Loghat al 'arab*, sept. 1913, p 166

(3) Nom de Dieu, applique au Prophète dans un poème d'Abbâs (*Lisân al 'arab*, XIX, 327).

(4) J'ai publié le texte, avec des variantes, ap la revue bagdadienne *Loghat al 'arab*, nov 1911, p 184, juil. 1913, p. 41 (Cfr. Solamî, *Bayân ahaqq Âl al soûfiyah*, ms. Laleli, 1516, f. 173. Ibn Arabî *mohâdarât*. , II, 337-338, d'après al Khatib— Et Wassâf, *monta-khabât*, ms Caire, IV, 332, n. 113)

J'ai entendu Mohammad-Ibn'Ali al Hadrami, étant à al Nil, me raconter ceci (1) :

J'ai entendu mon père me dire . « J'étais au *maḥlis* d'al Jonayd lorsqu'arriva un adolescent beau de visage, vêtu de deux frocs Après avoir salué il s'assit un moment, puis al Jonayd l'ayant remarqué lui dit « Pose la question que tu veux » Et il dit « Quelle différence y a-t-il entre l'individu et la substance ? »

Et al Jonayd « Je ne vois dans tes paroles qu'indiscrete curiosité Pourquoi ne pas m'interroger sur ce qui se passe en toi, sur ton désir de contester ou de dépasser les gens de ton âge ? » Et, al Jonayd se tut un moment Puis il fit signe à Aboû Mohammad al Jorayri de se lever et nous nous levâmes Et nous nous tenions un peu en arrière, quand al Jonayd interpella al Hallâj Il le fit venir auprès de lui, et finit par lui dire « Quel gibet ton sang souillera ! »

Alors al Hallâj pleura , puis il se leva

Et al Jorayri le suivit tandis qu'il sortait dans la direction du cimetière pour s'y asseoir Et voici le récit que me fit Aboû Mohammad al Jorayri . « Je me dis en moi-même ce novice en est à la première pointe de l'adolescence, il s'est éloigné de nous par sauvagerie, peut être est-il dans la misère Et j'allai trouver un ami, lui dis d'aller acheter du pain et du shiwâ au fâloûdhaj sucré et de rapporter le tout à tel endroit avec des sorbets, des cure-dents et un peu de savon Puis j'allai trouver (al Hallâj), le saluai et m'assis auprès de lui Et il avait déjà la tête enfoncée entre les genoux Il la releva, s'émut et resta assis devant moi Et moi, je me mis à le calmer et à le cajoler en attendant que vînt mon ami Puis je lui dis . « S'il te plaît » Il avança sa main et mangea un peu. Puis, je dis « D'où viens-tu ? Ou es-tu né ? » — A al Baydâ, mais j'ai été élevé en Khoûzistân et à al Basrah ».

(1) Bak. 49.

« Quel est ton nom ? — al Hosayn-Ibn Mansoûr » Puis je me levai et lui dis adieu »

Ensuite, reprit al Hadramî, quarante-cinq ans s'étaient passés, quand j'appris qu'il avait été crucifié, et qu'on l'avait traité comme vous savez »

Ce récit, fait à Ibn Bâkoûyeh, dans la ville d'al Nîl (1), est très suggestif, le vieil al Hadramî tient à montrer que dès la première entrevue al Jonayd a pris al Hallâj pour un orgueilleux et prédit sa destinée tragique, il raconte bien, insiste sur les petits détails, le *fâloûdhaj* est un plat persan, appelé aujourd'hui « pâloûdeh », et encore bien connu à Bagdad : c'est une gelée composée de farine et de miel (2); et le rôle d'enquêteur assumé par al Jorayrî est amusant.

Qu'y a-t-il à en garder ? La date 264/877, et puis le sens de la question attribuée à al Hallâj (3) « Comment différencier la *khaliqah* d'avec les *rosoûm-al-tab'* ? Quelle différence y a-t-il entre l'individu et la substance ? » *Khaliqah* est la marque créatrice expresse imprimée par le créateur, c'est, en particulier chez l'homme, le caractère (*kholq*), la volonté personnelle, individuelle et changeante (*saliquah*), sujet d'habitudes (*qâ'idah*) modifiables, par opposition aux traits naturels, aux principes innés et fixes (*tab'*, *sajâyâ*), les *rosoûm*, terme technique soûfî, qui exprime ce qui n'est que « traces », « vestiges » de l'activité créatrice, par opposition à ce qui peut en être l'image, *soûrah*, expresse et vivante, comme l'activité volontaire de l'homme. Telle est la thèse à laquelle

(1) Fondée par al Habbâj, — elle n'est plus aujourd'hui qu'une ruine ou l'on distingue les murs d'une mosquée, — au long du lit desséché du Shatt al Nîl (cfr. Le Strange, 72-73, relevés ap. *Mém. Inst. fr. Archéol. Or*, Caïre, t. XXVIII, pp. 53-54, planches LI-LII)

(2) Zenker, *Dictionnaire turc-arabe persan*, p. 171

(3) Cfr. 'Abd al Masîh al Kindî, *risâlah*, p. 34, l. 11 Ibn al Rabî', *soloûk*, p. 33, Râghib Pâshâ, *safinah*, pp. 174-175.

al Hadramî fait allusion. Telle fut bien dans la suite, la doctrine d'al Hallâj, mais il serait étonnant qu'il l'eût posée dès cette époque, avec cette netteté (1).

c) *Le premier séjour à la Mekke*

Témoignage d'al Nahrajoûrî « Lorsque al Hosayn Ibn Mansour entra à la Mekke, et c'était pour la première fois, il resta un an dans le sahn (parvis intérieur) de la mosquée, sans bouger de sa place, sinon pour la purification rituelle, et pour le *lawâf* (2), — et il ne faisait attention ni au soleil ni à la pluie — Et on lui apportait chaque jour, à l'heure de la prière du soir, une cruche d'eau pour boire et une galette *qorâs* comme on en fait à la Mekke. Et il prenait la galette, il y mordait quatre bouchées sur les bords et buvait deux gorgées d'eau, l'une avant de manger, l'autre après. Puis il plaçait le reste de la galette sur le haut de la cruche, et on la remportait le lendemain » (3).

Témoignage d'Ibrâhîm-ibn Shaybân. « Un jour que mon maître Aboû 'Abdallah al Maghribî était allé soumettre à 'Amroû al Makkî une question difficile, al Makkî, après lui avoir répondu, lui dit : Il y a ici un jeune homme, sur le mont Aboû Qobays (4). et, quand nous sortîmes de chez al Makkî, nous montâmes pour le voir. C'était vers midi, à l'heure la plus chaude. Et nous le trouvâmes assis sur la roche d'Aboû Qobays, en plein soleil et la sueur lui coulait de tout son corps sur cette roche. Lorsque al Maghribî l'eut regardé, il se retourna, me fit signe de la main « va-t'en » et nous parlâmes en descendant le lit du

(1) Al Tirmidhi l'avait posée aussi (Qoshayrî, I, 165)

(2) Procession en cercle autour de la Pierre Noire

(3) Akhb. 27, Bâk. 9 b, Daylamî, *Si'at Ibn Khafîf*, VI. 4

(4) A l'Est de la Mekke il y a là, aujourd'hui, une *zâwiyah* des Sanoûsiyah Akhb. 25.

Wâdî (1), quand nous fûmes entrés dans la mosquée, il me dit : « Si tu vis, tu verras ce qui arrivera à cet homme, — car Dieu l'affligera d'une souffrance telle qu'il ne pourra la supporter. Car il est là, assis, dans sa folie, à vouloir rivaliser de constance avec Dieu. » Et, ayant cherché à savoir qui il était, nous apprîmes que c'était al Hallâj »

Témoignage d'al Kattâni. « Quand al Hosayn-ibn Mansoûr vint à la Mekke, au début de sa carrière, nous l'avons pressé de nous laisser prendre sa *moragga'ah* (2) Et, ajoutait (Aboû Ya'qoûb) al Soûsî, nous en avons retiré les poux, que nous avons pesés. Il y en avait pour un demi-dâniq, tant était grande son ascèse et violente sa mortification » (3)

Ces récits nous montrent al Hallâj continuant à vivre à la Mekke comme à Bagdad, dans un milieu sunnite strict, al Maghribî, mort à Tôûr, près du Sinaï, en 299/911, était un traditionniste plus rigide encore qu'al Makkî, de même ses élèves Aboû Ya'qoûb al Nahrajoûrî (4), Ibrahîm al Khawwâs (5), et Ibrahîm-ibn Shaybân (6) — Al Kattâni (7) et al Soûsî (8) sont également des soufis orthodoxes bien connus, — leur témoignage est d'autant plus précieux sur la sincérité de l'ascèse et de la ferveur d'al Hallâj à ses débuts.

d) Les premières discussions

1 Les conversations avec al Nahrajoûrî

Al Nahrajoûrî était alors le plus intime compagnon d'al

(1) Vers le Shî'b Abî Tâlib, près de la sépulture dite d'Adam

(2) La légende, plus tard, disait qu'il avait gardé *vingt* ans la même *moragga'ah*, et qu'il était resté *douze* ans auprès d'un nid de scorpions ('Attâr, *tadhkirah*, II, 138).

(3) Solamî, *ta'rikh*, n° 3 — Ibn Yazdânyâr (228-a).

(4) + 330/941

(5) + 291/903.

(6) + 337/948

(7) + 320/932

(8) Maître d'al Nahrajoûrî (Jâmî, *nafahdt*, 144)

Hallâj qui lui confiait sa vie intérieure Bientôt une discussion s'éleva, « S'il te survient (dans ta conscience) quelque avertissement, quelque signe mystérieux, quand bien même ils se raccorderaient entre eux, et formeraient des états mystiques cohérents, ne croies pas que tu aies pu évaluer les inspirations, — ni comparer ces grâces divines (*hâlât*), ni connaître les choses cachées Va-t'en, — je sais que les prophètes réprouvent cela, — tu l'en apercevras demain ! — Ami, répondait al Hallâj, — c'est le Maître qui vient m'enseigner (lui-même), ce que le traditionniste nous a transmis. — Non, il ne peut t'enseigner par révélation immédiate (*ittilâ'*) des vérités (1) transmises dont le propre est d'être perçues par l'intermédiaire de l'ouïe (*simâ'*) (2) — Ami, les données de la Tradition se déduisent un peu comme celles de la physiognomonie (*firâsah*) (3), et je ne puis faire fonds sur elles tant que l'inspiration ne m'aura pas fait percevoir directement les choses, et raccorder la tradition transmise à ma science (infuse), — de façon que les deux sciences se rejoignent, — les deux inspirations coïncident, — les deux compréhensions deviennent comparables — Mais, d'un autre côté, je nie que la perception directe (*ittilâ'*) soit, sans l'appui de la tradition, — plus forte, — et l'illumination (intérieure), sans l'appui de la vue ordinaire, plus claire. »

2 La rupture avec al Makkî

C'est à la Mekke qu'al Hallâj rompit avec son ancien maître qu'il y avait retrouvé (4) « Un jour, dit al Makkî, tout en marchant avec lui dans une des ruelles de la Mekke, je réci-

(1) Les communications divines, — la révélation

(2) Écouter l'ange envoyé par Dieu, ou le *mohaddith*

(3) Sans chaînons logiques

(4) On racontait qu'il l'avait accueilli de façon assez brutale. Al Makkî lui demandant « D'où viens-tu ? — Si tu pensais à contempler Dieu, tu ne le demanderais pas !. » (Akhh. 29)

tais le Qor'ân il m'entendit réciter et me dit « Je pourrais en dire autant. » Et je cessai de le voir » (1).

Mohammad ibn Yahyâ al Râzî disait « J'ai entendu 'Amroû ibn 'Othmân (al Makkî) le maudire et déclarer si je l'avais en mon pouvoir, je le tuerais de ma main ! — Qu'a donc le shaykh à lui reprocher ? fis-je. — Je récitais un verset du Livre de Dieu, et il me dit : « Je pourrais en composer un pareil, et l'expliquer »

Al Qoshayrî, en sa *Risâlah*, ajoutait — qu'al Makkî avait surpris al Hallâj en train d'écrire quelque chose « Qu'est-ce ? — C'est quelque chose qui peut être mis en parallèle avec le Qor'ân ! » Alors al Makkî le maudit .

Ces textes nous permettent de saisir parfaitement l'état de conscience initial d'al Hallâj, — le point de départ de toute sa vie. Ce n'est pas l'influence extérieure, — l'emprise intellectuelle d'une philosophie étrangère entendue à Bagdad, — ou l'excitation politique d'une revendication sociale ; — c'est, activée par une vie d'ascèse stricte, — nourrie à la Mekke même, dans un milieu sunnite, — la formation d'une crise de conscience, — d'une vocation mystique. Les événements intérieurs de son âme le mettent en présence de *hâlât*, faveurs divines, de « touches » directes de Dieu, il apprend par sa propre expérience ce qui dut se passer dans l'âme de Mohammad quand il reçut la révélation ; il entend des paroles « divines » qu'il note, il y voit un critérium de vérité pour trancher les controverses pendantes, parmi les traditionnistes, sur divers points du culte, — et il ne trouve, auprès de ses maîtres sunnites, aucun appui. Comme pour al Jonayd, les grâces divines intérieures n'ont, pour al Makkî, ni signification, ni valeur, ni utilité « Tout ce que le cœur imagine, et que l'esprit croit percevoir, — tout ce que ton cœur croit toucher, — une douceur, une joie, une lumière,

(1) Sol. *ta'rikh*, n° 10, Bâk. 4, Qosh. IV, 121, *faq*, 247.

une beauté, une clarté, une personne, un fantôme, Dieu n'est rien de tout cela, — Lui, le très glorieux, le très grand, le sublime (1) » La vie intérieure, pour ces soufis stricts, — est un dépouillement négatif implacable, — une destruction lente de l'homme, calciné par l'inaccessible soleil de l'unité divine.

La vertu par excellence est « l'endurance de la loi » (*ṣabr*) (Qor XXXVIII, 5), — et quiconque, sous prétexte de révélations personnelles, — prétend en distraire les fidèles, — est coupable, — conclut al Makkī

Aussi al Makkī rompit avec al Hallāj dès qu'il le vit noter par écrit des révélations intérieures, qu'il croyait lui avoir été envoyées par Dieu, ébauchant ainsi sa théorie future sur le « *kalām nafsī* », sur la participation au « verbe mental » de Dieu. L'accusation qu'il articula contre lui de vouloir « faire un Qor'ân » n'est pas, comme celle qui pèse sur les mo'tazilah Nazzâm et Mordâr, et sur les poètes Motanabbî et Ma'arrî (2), l'accusation d'avoir attribué à l'homme le pouvoir divin de *faire* un « miracle » comme celui du Qor'ân, c'est celle de prétendre être l'instrument d'un « miracle » de Dieu, d'une révélation comparable au Qor'ân. Était ce vraiment cela ? Les *Riwâyat* d'al Hallāj, — qui furent la base de sa prédication publique, ne sont pas un faux Qor'ân, mais une sorte de manuel de la Sonnâh, de catéchisme de la Tradition, — réduite aux textes transmis que ses visions personnelles lui avaient confirmés comme vrais (2) (*taḥqīq al ḥadīth*), — sans rien changer aux devoirs obligatoires du culte, elle règle simplement la dévotion

3. L'entrevue avec Ibrahīm al Khawwās.

Récit d'al Kholdī, *Hikāyat* (3) « Lorsque al Hosayn ibn Man-

(1) Ap. Solamī, *ṭabaqāt*, ms. Berlin, 9972, f 42 b.

(2) Cfr *infra*, chap XII, II, d

(3) Hoīwīrī, ms. Paris, 4086, f 117 a, 165 a ; Qosh. III, 51 ; Kobra, *ṭarīqat nāmeh*

soûr descendit à al Koûfah dans la maison de Mohammad-ibn al Hosayn al 'Alawî, — Ibrahîm al Khawwâs y descendit aussi. L'ayant su, al Hallâj s'approcha de lui, et lui dit : « O Ibrahîm, de quarante ans où tu t'es obstiné à vivre de cette manière [au désert], quel bien as-tu retiré ? — La voie de la confiance (*tawakkol*) m'a été ouverte — Malheureux ! tu as usé ta vie à te bâtir ta demeure intérieure, quand donc viendras-tu la consumer dans l'unité divine ? »

C'est à son retour de la Mekke qu'al Hallâj adresse cette apostrophe à al Khawwâs, — anecdote célèbre, — recueillie aussi par al Kalâbâdhî, — et longuement commentée par al Ghazâlî (1) et par 'Omar al Sohrawardî (2) — Al Hallâj reproche à al Khawwâs d'avoir réduit son culte de Dieu au culte d'une vertu, — de s'en être fait une idole intérieure

e) *La rupture avec al Jonayd*

1 *Le recit d'al Kholdî*

Rentré à Bagdad, al Hallâj posa à al Jonayd une question auquel celui-ci refusa de lui répondre, — le traitant de *modda'i*, — c'est-à-dire d'homme qui prétend être investi de l'apostolat (*da'wah*) = avoir à faire au public les communications particulières qu'il tient de Dieu. Nous en savons assez maintenant pour voir ce dont il s'agissait. C'est toujours la même question, posée à al Makkî et al Nahrajoûrî, — celle de la valeur des révélations intérieures comme critérium des traditions transmises, — comme règle de la dévotion dans la pratique du culte établi

Sur la scène de la rupture avec son « directeur spirituel », nous n'avons que trois anecdotes

(1) Théorie des 4 stades du *tawhîd nefsîq, i'tiqâd, tawakkol, mo-shâhadah*. Al Hallâj invite al Khawwâs à s'élever du troisième au quatrième (*ihyâ*, IV, 174, 310)

(2) Théorie de la renonciation au culte d'une vertu qui n'est qu'un moyen, un chemin vers Dieu (*'awârif*, IV, 267-269).

Al Kholdî, *Hikâyat* « Al Hosayn-ibn Mansoûr, pris d'extase, rompit avec al Makkî et (re)vint trouver al Jonayd, qui lui dit . Pourquoi es-tu venu ici ? — Pour vivre auprès de toi, shaykh — Je ne fais pas ma société de fous, qui ne partagent pas sincèrement la vie de leurs compagnons, si tu veux vivre auprès de moi, il en sera comme avec Sahl-ibn 'Abdallah et 'Amroû al Makkî — Al Hosayn-ibn Mansoûr lui dit . « O shaykh, la sobriété mystique (*sahw*) et l'ébriété mystique (*sokr*) ne sont que des qualités humaines, et le fidèle ne cesse pas d'être séparé de son Maître, par un voile, tant que ses propres qualités ne seront pas annihilées — O Ibn Mansoûr ! tu te trompes sur ce problème de *sahw* et de *sokr*, en elles-mêmes (sans complément antithétique) *sahw*, c'est la *shhah*, l'état de grâce normal du fidèle avec Dieu . *sokr*, c'est l'excès du désir et l'extrême de l'amour, ce ne sont donc ni des qualités du fidèle, ni des vertus accessibles aux créatures (mais de pures grâces divines) Pour moi, Ibn Mansoûr, je vois en tes paroles beaucoup de présomption, et des expressions bien inutiles »

Le cadre imagé est évidemment dû à l'imagination du conteur Mais la question touche au centre même de la théologie morale d'al Jonayd Ainsi qu'à Sahl pour la contrition et l'effort personnel, il reproche à al Hallâj, comme un semi-mo'tazilisme, l'idée d'un concours associant la grâce divine à la volonté humaine ; pour lui, la volonté humaine ne coopère pas, la grâce n'a donc pas à la perfectionner, à la sanctifier, Dieu Se témoigne quand Il lui plaît, en attachant le fidèle aux rites établis (*wasâ'it*) par une observance stricte, et c'est la grâce du *sahw*, ou bien en l'enivrant d'une folie divine, et c'est la grâce du *sokr*.

Dans les deux cas, Dieu reste inaccessible et incompréhensible, n'a d'autre rôle que de manifester l'une ou l'autre de ces grâces divines — Al Hallâj, au contraire, esquisse

déjà sa théorie de l'*isqât al wasâ'ul*, l'élimination graduelle, par la sanctification, de la considération de tous les *intermédiaires*, rites et vertus, pour faire place aux réalités divines du culte, à l'union immédiate avec l'essence divine

2 L'anecdote de l'*Ana' al Haqq*

Al Baghdâdî, *farg* (1). « Une fois, il vint trouver al Jonayd et lui dit « *Ana' al Haqq* ! Je suis la Vérité ! ». — Mais al Jonayd lui répliqua. « Non, c'est *par* la Vérité que tu existes ! quel gibet tu souilleras de ton sang ! »

Al Harawî, *tabagât* « Une fois, il frappa à la porte du salon d'al Jonayd « Qui est là ? — La Vérité ! — Ne dis pas : « la Vérité ! », mais « de la part de la Vérité ! », car c'est par Elle que tu existes. Quel gibet tu souilleras de ton sang ! — [Le jour où je serai pendu à un gibet, toi, tu quitteras le froc blanc (*soûf*) pour la robe de légiste (*dorrâ 'ah*) (2) !]

Cette version légendaire met en pleine lumière le conflit entre al Jonayd et son ancien élève sur le but de la vie mystique — La Vérité, ici synonyme de l'essence divine, est, pour l'un comme pour l'autre, l'Etre nécessaire par quoi tous les autres êtres subsistent. Mais, pour al Jonayd, — elle est inaccessible à la créature transcendante et humaine, non seulement en ce sens que l'effort humain ne peut l'atteindre, mais encore en ce sens qu'elle-même ne pourrait se communiquer à l'homme par une sanctification positive, réelle et personnelle, sans devenir contingente et se contredire elle-même. Pour al Hallâj, la certitude logique de la transcendance de Dieu n'empêche nullement d'admettre que l'union

(1) Cfr. Zakariyâ al Qazwîni, *'ajd'ib al makhloûqât*, II, 111.

(2) [Addition d'Attâr, *tadhkirah*, I, 136, l. 23] Contamination de l'anecdote du procès dit de « Gholâm Khalîl », cfr. *supra*, p. 39

mystique, ou le saint ressent et savoure Dieu, participe à l'acte même de la pure essence divine ; c'est l'attestation miraculeuse de l'amour incréé de Dieu pour Dieu, une visite de Dieu à son « image » (*soûrah*) (1)

Quant au mot « Ana' al Haqq », « Je suis la Vérité », ainsi attribué à al Hallâj, rien ne permet d'affirmer qu'il l'ait prononcé (2) Mais toute la tradition théologique musulmane en a fait le symbole de sa doctrine sur l'union mystique (3).

Sa rupture avec al Jonayd entraîna une autre . avec son beau-père (4) Aboû Ya'qoûb al Aqta', secrétaire d'al Jonayd « J'avais marié, disait-il à Aboû Zar 'ah al Tabarî, — ma fille avec al Hosayn ibn Mansoûr, car sa voie m'avait paru bonne, et bon son effort ascétique (*ytiḥād*) mais je découvris bientôt que c'était un magicien, un imposteur, un méchant, un kâfir ! »

(1) Cfr *infra*, chap XII, III, a

(2) Le grammairien Abou 'Alî al Fasawî (+ 377/987) le lui fait prononcer en extase devant al Shibli, et commenter par le quatrain « Yâ sirra sirri » traduit *infra*, chap XIII, II (Cfr Ibn al Qârîh, *risâlah*, 551) Al Fasawî, arrivé à Bagdad en 307/920, fut nominaliste et mo'tazilite comme son disciple le grammairien Ibn Jinni (+ 392/1002)

(3) Cf notre étude ap *Der Islam*, 1912, III, 253, *Tawâsin*, VI, 23

(4) Bâk 5 — Mais sa femme et son beau-frère lui restèrent attachés

CHAPITRE III

LES VOYAGES ET L'APOSTOLAT

SOMMAIRE

	Pages
I — Les symboles de son apostolat populaire	
<i>a)</i> Ses <i>hadith</i> (<i>Riwdyât</i>)	64
<i>b)</i> Les <i>hadith</i> des Qaimates	66
II — Le but de son apostolat .	
<i>a)</i> Sa valeur morale et mystique	68
<i>b)</i> L'exemple de sa vie personnelle.	69
<i>c)</i> Son rôle politique, ses relations sociales, l'accusation de conspiration	71
III — Les pays parcourus par al Hallâj	
<i>a)</i> Leur répartition générale	76
<i>b)</i> Son apostolat en Khorâsân, Ghuyâth	77
<i>c)</i> Son voyage dans l'Inde	
1 Le « Rope Trick »	80
2 La conversion des Dûdwâlâs et Pinjaras du Gojariât	83
3 La question de l'influence hindoue sur le soufisme	86
4 Le passage en Qashmir	89
<i>d)</i> Le voyage à la frontière de Chine	90
IV — Les anecdotes	
<i>a)</i> Le pyrée de Tostar	92
<i>b)</i> La mosquée d'al Bastah	93
<i>c)</i> Le « service de renseignements »	95
<i>d)</i> L'altercation à Istahân	96
<i>e)</i> Le Jour de l'An à Nihâwand	96
<i>f)</i> Les recits d'al Qannâd	97
<i>g)</i> La visite à Jerusalem	99

V — Les « apports d'objets », d'aliments

a) Le second séjour a la Mekke	100
b) Le récit d'al Holwânî	103
c) La légende d'al Samaiqandî	104
d) Les récits d'Ibn Abî Sa'dân et d'Ibn al Jondî	105
e) La théorie du charlatanisme d'al Hallâj selon al Ta- noûkhî	106

I

*Les symboles de son apostolat populaire :*a) Ses *hadîth* (*Riwâyat*)

A la suite de ces divers incidents al Hallâj quitta Bagdad et vint à Tostar — Al Makkî, agissant d'ailleurs comme porte-parole d'al Jonayd dont il était le suppléant (1), — écrivit aux soufis qu'ils y connaissaient (2) pour les prémunir contre les hérésies d'al Hallâj — Celui-ci, en effet, — poursuivant son dessein, — avait commencé ses voyages de prédications publiques par l'Ahwâz, où elles eurent un grand retentissement. Nous en avons conservé les thèmes, — que l'on trouvera traduits à la fin de ce volume (3), les *Riwâyat*. C'étaient des traditions, des *hadîth*, — des règles de dévotion pratique, — basées sur la coutume et l'exemple des maîtres de la Sonnah, — mais sélectionnées et groupées suivant les indications des touches divines (*hâlât*), que ses méditations personnelles, sa vie d'ascèse et de prières l'avaient amené à goûter. Presque tous ces *hadîth* sont de véritables traditions déjà admises par les maîtres de la Sonnah, — d'Ibn Hanbal à Ibn 'Atâ. Mais al Hallâj ne les présente pas ainsi leur *isnâd*, pour lui, — ce qui en fait la force probante et l'au-

(1) Probablement depuis le procès dit de Gholâm Khalîl.

(2) Cf. modèle d'une de ces lettres ap. Khark, 280 a.

(3) Chap XIV, n, e

torité pratique, — ce n'est pas une *silsilah*, au sens classique où les traditionnistes entendent ce mot une *chaîne* de noms, la série des témoins qui se sont transmis le *hadîth* depuis le temps du Prophète, c'est une *chaîne* de symboles coraniques, — d'êtres allégoriques, — de concepts théologiques traditionnels qui sont, pour lui, les échelons. les réalités distinctes par où remonter jusqu'à l'idée divine, préexistante en l'essence divine, — qui a été, de toute éternité, le type, en Dieu, — de cette dévotion du culte révélé Prenons la première des *Rwâ'yât* « M'ont annoncé l'esprit de vie, — la lumière de l'ouïe et la vue de l'homme, — toutes deux d'après l'Eternel (*qadam*), d'après le Mystère (*ghayb*), — d'après le Nom Evident, d'après Dieu », voilà l'*isnâd* Et voici le *hadîth* « que la race d'Adam ne M'offre pas de dévotion (*ibadah*) meilleure que la prière, prosternée à terre, au moment de la fin de la nuit ». — On connaît l'importance de la prière nocturne (*tahajjud*) pour la primitive Sonnah, — et spécialement celle de la fin de la nuit, sur laquelle des *hadîth* du Prophète sont donnés par al Makkî (1) et al Baghawî (2)

Pour al Hallâj, le *hadîth* exprime un conseil, de Dieu lui-même et non du Prophète, réglant la dévotion, l'esprit du culte musulman ; — ce conseil spécial de Dieu est comme la vertu sacramentelle du rite établi, qui devient un rite sanctifiant, unissant le fidèle, par son exécution, à la volonté spéciale de Dieu qu'il accomplit, et l'*isnâd* sur lequel ce *hadîth* est basé n'est pas le témoignage invérifiable d'une série d'hommes que leur puissance de mémoire seule recommande, et qui sont morts, — c'est le témoignage de créatures encore subsistantes, connaissables visibles pour tous comme « le désert à l'aurore, l'éclair rapide, la verdure des plantes, les

(1) *Qout*, I, 31

(2) + 516/1122, *Sharh al sonnah*.

couleurs des fleurs » , ou bien mystères accessibles aux seuls croyants comme « la *fitrah*, le grand Karoûb, la Tablette bien gardée » Al Hallâj les voit et les montre comme l'*isnâd* (1) de ses *hadîth*, comme un enchaînement d'allégories poétiques que Dieu a créées pour symboliser devant tous les réalités mystiques du culte que Sa grâce lui a fait goûter et qu'il vient annoncer

b) *Les hadîth des Qarmates*

A ce moment même, — d'autres prédicateurs publics (*dâ'i*, pl. *do'ât*), les missionnaires Qarmates, parcouraient le pays, invoquaient ces mêmes signes visibles de la création, ces mêmes mystères invisibles de la foi (2), comme preuves d'un autre apostolat : la réduction de la réalité de tous les rites, et même de tous les cultes d'institution prétendue divine qu'abritait l'Etat islamique, — à un certain nombre de lois humaines, — de règles sociales rationnelles destinées à donner à tous le bonheur sur la terre, — par la fusion de toutes les religions, conçues comme de simples castes égoïstes (3). — Le grand mouvement social des Qarmates ou Bâtiniyah est positivement, chez les sunnites, un *Khârijisme*, — une « rébellion » contre le pouvoir établi, au nom de la justice sociale, — au nom des membres lésés de la communauté, au nom du bien commun, comme celle des premiers Khârijites contre 'Alî — Le nom du candidat au pouvoir qu'ils soutin-

(1) *isnâd ilhâmî*, dit al Baqlî

(2) Comme lui, ils usent du *ta'wîl*, de l'exegèse anagogique, expliquent les mystères des lettres initiales du Qur'ân, *tâ-sîn*, *alif-lam mîm*, *tâ hâ* (*farq*, 292)

(3) Sur les sept degrés d'initiation des Qarmates, véritable franc-maçonnerie du type de la *Freemasonry* de 1717 (Grande Loge de Londres), cfr les récits d'Ibn Razzâm (*fihrist*, I, 189) et d'Akhoû Mohassin (Nowayrî ap Sacy *Druzes*, I, 228) et comp Kloss, *Bibliographie der Freimaurerei*, 1841, nos 1836, 1898, 1913, 1919, 1934, 1973, 1991, 2020, 2079

rent, un imâm 'alide, l'ismaélien al Mahdî, ne doit donner le change ; comme le Zaydisme, le Bâtinisme n'a été shî'ite imâmite qu'à l'origine (1), ses principaux foyers ont été des pays sunnites comme le désert Arabique, Bahrayn, la Transoxiane, le Maghreb, l'Egypte, ou du moins zaydites, comme l'Yémen, ses principaux adhérents ou alliés ont été des philosophes, hommes d'Etat et poètes sunnites, comme le médecin al Râzî, comme les dynastes Sâmânides, — comme le poète Ibn Hânî, il s'adresse bien à toute la communauté (*ommah*) musulmane

Ces prédicateurs Bâtîniyah qui foisonnaient en Mésopotamie au temps d'al Hallâj ne l'ont-ils pas enrôlé parmi les leurs ? La similitude des symboles dont, lui et eux, usent avec les foules, pourrait le faire penser — Mais al Hallâj croit que la grâce divine peut sanctifier les rites du culte au point d'en faire les instruments d'une union mystique réelle, tandis que l'apostolat des Bâtîniyah est basé sur une conception purement philosophique de la religion, qui fait de tous les rites des symboles illusoire, simples moyens d'arriver à une organisation sociale pratique (2)

(1) Par son chef, si c'est Ibn Maymoûn al Qaddâh, admis par l'imâmite Abou Ja'far al Tousî (*Tusi's list* p 197), par l'idée de l'imâm 'alide, — et le principe de la *taqîyah*, de la discipline du secret (pour eux la divulgation du secret, *ifshâ al sirr* s'appelle « l'adultère », *zina . farq*, 280)

(2) Ex Les uns et les autres enseignent l'*isqât al hajj*, le caractère transitoire et caduc du pèlerinage rituel ; mais al Hallâj pour établir la nécessité de l'oblation de soi-même à Dieu même, et les Bâtîniyah pour supprimer un rouage social inutile (*farq*, 280) et le remplacer par la visite à l'imâm caché, chef politique

II

*Le but de son apostolat.**a) Sa valeur morale et mystique*

Le but de la prédication publique d'al Hallâj est de prêcher ce qu'il a appris, — l'accord qu'il croit voir entre les règles traditionnelles du culte telles qu'il les a reçues, — et les expériences mystiques de l'oraison telles qu'il les a éprouvées. Les vingt-sept « traditions » (*Ruwâ'yât*) d'al Hallâj qui nous restent, insistent sur la nécessité pour chacun de s'offrir à Dieu par la prière, — et la prière du cœur, intime et cachée surtout la nuit — sur la dilection particulière et vigilante que Dieu porte à chaque homme, — sur le don de soi-même qu'il exige de chacun, chaque jour un Ange vient appeler les gens de cette terre à répondre à l'appel de Dieu « Hâtez-vous auprès du Roi vivant et permanent, car ce qui n'a jamais été [les choses périssables] ne sera jamais ! » Il prêche la renonciation au monde, — la visitation réelle de Dieu à ses saints par la grâce, — les admirables récompenses réservées à ceux qui ont renoncé au monde pour Dieu, — les regards de grâce et de miséricorde qu'il jette sur ses saints, — les joies prééternelles qu'il leur réserve, — à eux et à ceux qui, en aimant ses saints, — se rapprochent de Lui. Il annonce l'urgence de la pénitence, l'imminence du Jugement, — les deux trônes préparés, au ciel et sur la terre, à Jésus qui sera, ce jour-là, — le « Sceau des saints » élu pour irradier (*tajalli*) aux yeux de tous, « au Nom du Roi Éternel », la lumière de gloire de l'essence divine. Il crie « malheur aux hommes » car le « possesseur de la lumière scintillante » va venir pour le Jugement final de tous.

Cette prédication, qui ne peut être pleinement comprise

qu'après l'étude détaillée de la théologie dogmatique mystique et canonique d'al Hallâj (1), — était, on le voit, avant tout, un appel à la contrition. Al Hallâj n'est pas un novateur religieux ni un prétendant politique, — mais un mystique, convaincu, d'abord, de la réalité des grâces et des châtements de Dieu qu'il annonce. C'est un *moû'min*, qui continue à observer avec fidélité et ferveur tous les devoirs d'obligation de l'Islâm, c'est un *moslim*, fidèle citoyen de la communauté musulmane, qui se plie aux lois temporelles de l'Etat, — mais c'est aussi un mystique qui a uni sa volonté tout entière à celle de Dieu, — et se sent appelé à convertir à Dieu les cœurs endurcis, des ce moment quelque chose, en lui, étonne ses contemporains, il découvre, aux auditeurs, auxquels il prêche la pénitence et l'oblation de soi-même, — les plus secrètes pensées de leurs cœurs, — il pénètre leurs consciences et il les « carde », comme on « carde du coton brut », et c'est de là, remarquent ses biographes, que lui vint son surnom « Hallâj al asrâr », — le « cardeur des consciences », — ou *al Hallâj*, tout court.

b) *L'exemple de sa vie personnelle*

Lui-même donnait l'exemple d'une vie mortifiée et renoncée, — continuant à mener une sorte de « vie de communauté », — avec les disciples qui s'attachaient à lui. Voici quatre récits de Mohammad ibn Sa'dân qui fut pendant vingt ans son *khâdim*

I Aboû al Moghthî (= al Hallâj) ne s'appuyait pas (sur des coussins) et ne dormait pas étendu sur le côté, il restait debout toute la nuit, si ses yeux se fermaient, il demeurait accroupi, — les flancs reposant sur les genoux, et s'assoupissait un moment. On lui dit « Sois bon camarade avec toi-

(1) Cfr chap. XII et XIII.

même ! » Par Dieu, dit-il il (mon corps) n'a jamais été pour moi un camarade qui m'ait donné de la joie. Au contraire, j'ai entendu le maître des envoyés (Mohammad) dire « les hommes qui ont le plus souffert ont été les prophètes, puis les siddîqoûn puis leurs pareils et leurs pareils » (Je veux donc souffrir comme eux)

II J'ai servi vingt ans Aboû al Moghîth et je ne l'ai pas vu retourner sur ses pas vers ce qu'il avait dépassé, — ni chercher une chose qui lui manquât

III Je (I') ai entendu parfois dire il m'arrive de m'assoupir, de temps en temps, un moment, et je me dis « Vas-tu dormir malgré moi ? Si tu le fais, — je m'en vais te donner des coups de fouet ! »

IV (II) me dit un jour « j'étais assis en face de la Ka'bah (à la Mekke), et j'entendis un gémissement qui venait de là « O mur, écarte-toi de la route de ceux que J'aime ! Celui qui te visite pour toi, processionne (pour le *tawâf*) autour de toi, — et celui qui Me visite pour Moi, processionne en Moi » (1) — C'est déjà le thème des vers d'al Hallâj sur le *tawâf*, et de sa thèse juridique sur le pèlerinage (2).

Cela ne l'empêchait pas d'être très fidèle aux stricts préceptes de la loi sunnite ; il était, pour les rites sujets aux controverses des écoles — *tutoriste*, sans se rallier à aucune école (madhhab) il suivait, sur les points discutés, la solution la plus « rigide » (as'ab), — ce qui l'amena, ainsi qu'il le disait à Ibrahim al Holwânî, son compagnon pendant dix ans, — à ne jamais faire la prière légale sans l'ablution et la purification (3) Ibn Kawkab al Wâsîf qui l'accompagna durant sept ans, disait qu'il ne l'avait vu manger, en fait d'al-

(1) Ap Kalâbâdhî, *ta'arrof*, n^{os} 57-60

(2) Cfr chap. VI, III, b.

(3) Akhb 14.

ments solides, que du sel et du pain, il ne portait qu'une seule *moraqqa'ah* (éttoffe rapiécée) sur les épaules, et sur la tête un *bornos* (capuchon), mais si on lui faisait cadeau d'un *isdr* (voile de tête) il l'acceptait et le portait, « et je ne l'ai pas vu dormir, la nuit plus d'une heure, et un peu à la chaleur du jour (*so'ayrîyah min al nahâr*) » (1)

c) *Son rôle politique, ses relations sociales
l'accusation de conspiration.*

Al Hallâj, devenu prédicateur errant, — rompt presque aussitôt avec le soufisme, et répond aux dernières attaques d'al Makkî en quittant le froc blanc (*soûf*) et en revêtant le caftan à manches (*qabâ*) des soldats — Ce sera son costume ordinaire pendant ses voyages, — avec la *moraqqa'ah* rapiécée de l'ascète

Dès lors, — il est sorti de la vie de retraite, — il se lie avec les « gens du monde », c'est-à-dire les laïcs (*Abnâ al donyâ*), pour les gagner à son apostolat. Tout en donnant ses prédications publiques, — il se tient au courant des idées du jour, il étudie les traductions des philosophes grecs, — comme l'atteste le vocabulaire technique de ses œuvres dogmatiques, il se lie avec des hommes célèbres, — d'un sunnisme si peu rigoureux qu'on les traite de « *zindîq* » le grand médecin philosophe al Râzî, — le réformateur social qarmate Aboû Sa'îd al Jannâbî, — de hauts fonctionnaires de la principauté sâmânide, — entre autres, probablement, l'emir de Taliqân, al Hosayn-ibn 'Alî al Marw al Roûdî. Il est bien vraisemblable que, s'il se lia avec al Râzî, ce fut pour étudier la philosophie grecque et les sciences annexes, médecine (2) et alchimie (on expliqua ses « miracles » par les connaissances

(1) Akhb 30

(2) Al Râzî semble le citer en son *Hawî* (cfr Fabricius, *Bibl graec.*, 1726, pp 103, 173), cfr *ici* p. 21, n.

qu'il y avait acquises), et que les personnages politiques du monde Qarmate avec lesquels il se lia étaient des hommes qu'il espérait ainsi convertir à la mystique, — de même qu'il le fera plus tard avec Ibn Hamdân et al Qoshourî, chefs militaires, — Hamd al Qonna'i et Mohammad al Qonna't, secrétaires civils, à la cour sunnite d'al Moqtadir. Sa méthode d'apologétique est très souple, très hardie. Il s'efforce de rallier les hommes des divers partis à ses thèses en usant avec chacun d'eux de son lexique. Ses adversaires y ont vu une preuve de duplicité. « S'il apprenait que les gens d'une ville professaient d'être mo'tazilites, il se disait mo'tazilite. , si imâmites, il se disait imâmite et déclarait connaître leur imâm, le *Qa'im* attendu, si sunnites, il se disait sunnite. Il circulait avec une grande célérité, semant l'agitation. Il avait pratiqué la médecine, et fait des expériences d'alchimie. Il allait de ville en ville. » (1). Ce procédé, qui rappelle l'initiation graduelle des Qarmates à leur complot politique, n'a, chez al Hallâj, qu'une portée catéchétique.

Le seul texte d'al Hallâj qui puisse faire croire que sa prédication touchait parfois à la politique, c'est sa *Ri-wâyah* XVIII. « Par la création, par l'ombre étendue, par le témoin exalté, par la lumière unique ! Dieu n'a jamais créé personne pour L'aimer davantage que Mohammad et sa postérité (sur eux tous les prières de Dieu). Eux tous ont été créés pour le Paradis. » On voit que pour lui comme pour les Zaydites, plusieurs *ahl-al-hadith*, al Thawrî (2) et al Shâfi'i particulièrement, ou certains hanbalites postérieurs tels qu'al Tawfi, — la vénération de la mémoire du Prophète impliquait la vénération des membres de sa famille, Âl Mohammad, les Alides. Je crois donc qu'al Hallâj, tout en restant, selon sa règle de conduite, soumis à l'autorité de fait là où il

(1) Al Sûlî

(2) *fihrist*, I, 178.

vivait (1), admettait alors, en théorie, — le légitimisme temporel des Alides, — la légitimité de leur revendication temporelle de l'imâmât — sans la confondre avec la double infallibilité, doctrinale et privée, que revendiquaient pour eux les shî'ites imâmrites (2) Il se peut même que, lorsque son apostolat mystique se concentra en Khorâsân, dans le pays de Jouzjân, Tâliqân et Marw al Roûd, pays où il laissa tant de souvenirs qu'une sédition y éclata à la nouvelle de son supplice, al Hallâj ait exprimé publiquement ses opinions politiques Et que, dans ce pays, sunnite, — mais dévot aux Âl Mohammad, — qui avait soutenu les prétentions temporelles à l'imâmât de deux Alides Yahyâ-ibn-Zayd (+ 125/742) (3) et Mohammad ibn al Qâsim (+ 219/835) (4), le public populaire, qui attendait encore le « retour » du second (5), — ait, en entendant les prédications d'al Hallâj sur le retour de Jésus et le Jugement, pensé qu'il annonçait ainsi le triomphe prochain des Alides Comme les missionnaires Qarmates, — et pour la même année, car les missionnaires Qarmates de la secte des Khalafîyah, dont les vices, en Khorâsân, paraissent avoir été plus politiques que philosophiques, y annonçaient alors le triomphe de leur chef, le « Sâhib al Amr », *maître du commandement*, — le Mahdî, — pour l'année 290/902, al Mahdî ne put se faire proclamer qu'en 299/911, et bien loin de là, à Mahdiyyah (Tunisie), — mais il y eut effectivement en 290/902, en sa faveur, la grande insurrection, en Syrie, du

(1) Cfr chap XII, vi, b

(2) C'est ainsi que s'explique le mot d'Ibn Abî Tâhir « Il professait le shî'isme auprès des grands (*moloûk*), et le soufisme avec les gens du peuple »

(3) *moroûj*, VI, 2.

(4) *moroûj*, VII, 116.

(5) Ibn Hazm, IV, 179

Sûhûb al Khâl, un chef qarmate, « l'homme au grain de beauté » Cette année 290/902 leur était probablement désignée par des coïncidences astrologiques, dont le livre qarmate *Dastoûr al monajjimîn* donne l'idée (1)

Ce qui est tout à fait curieux, c'est qu'elle figure en toutes lettres en tête d'une des « *Ruwâ'yât* » d'al Hallâj (XXV). « Par l'essence de la Balance [signe zodiacal = début de l'automne] de l'an deux cent quatre-vingt-dix, — par le siècle annonciateur, en l'an sept de la mission (*mab'ath*), — par le saint de la Proximité, Dieu dit « Mon œuvre suit mon œuvre, et mon regard mon regard, — et ainsi les clartés (de mes grâces) et les esprits (créés), vont se succédant, les uns les autres, jusqu'au jour de la Résurrection. Quiconque remet à Dieu l'acte d'énoncer l'unité divine (2) prononce le Nom Ineffable et acquerra une place glorieuse après avoir quitté ce monde. » — C'est la seule date donnée dans toute l'œuvre d'al Hallâj. J'avais d'abord pensé qu'elle prouvait son entrée dans les cadres qarmates, mais « l'an sept de la mission » désigne le début de sa vie publique (3), — et montre qu'il entend tenir de Dieu seul une mission individuelle et personnelle, — son apostolat, mystique et non temporel. — A-t-il du moins partagé l'espérance politique des Khorâsâniens, — et a-t-il évoqué avec eux cette date de 290/902 comme l'aube du triomphe de la justice ? — C'est possible, — et cela expliquerait l'étrange texte historique contemporain suivant, — le plus ancien document politique sur al Hallâj, qu'Ibn Abî Tâhir (et al Soûlt) recopient (4) dans les notices qu'ils ont ré-

(1) ms. Paris 5968. L'Islâm ne devait durer que *trois cents* ans, et sa fin était imminente, tant pour les Qarmates (*farq*, 270) que pour certains soufis (Makkî, *Qoût*, I, 162) Cfr Maqdisî, trad Huart, II, 142, 143

(2) *San'at al tawhîd*, al Hallâj ne dit pas *shahâdah*, profession de foi. Cfr *infra*, sa théorie de la véritable *shahâdah*, chap XIII, 1, a.

(3) Ce ne peut être l'an 7 de l'hégire ?

(4) « *Qila, rowiya* ».

digées sur lui « Et l'on dit qu'au début de sa carrière, *il prêcha pour gagner des adhésions aux Ahdes* : en suite de quoi il fut poursuivi, arrêté dans le Jabal, et flagellé »

La formule soulignée est très intéressante *Kân yad'ou'ila al ridâ min Âl Mohammad* Le mot *ridâ* y est pris dans un sens spécial, adhésion de la volonté à l'ordre politique (1); sens fixé par un passage parallèle d'al Balâdhori (2), relevé pour nous par H. Lammens « il lui ordonna de prêcher pour gagner des adhésions aux Ahdes, sans donner le nom d'aucun prétendant : *fa amarahô an yad'ou'ila al ridâ min Âl Mohammad, wa lâ yosamina ahadâ* » (3).

L'ash'arite al Jowaynî a déclaré (4) qu'al Hallâj était effectivement entré dans un complot tout à fait fantastique, ourdi, comme jadis celui d'Ibn Maymoûn al Qaddâh (5), contre le Khalifat et contre l'Islâm « Plusieurs autorités ont affirmé que les trois hommes dont les noms suivent se sont conjurés pour renverser l'Etat, mener le royaume à la ruine, séduire les cœurs et se les gagner, chacun dans le pays qu'il alla parcourir Aboû Sa'îd al Jannâbî (6) se chargea des confins d'al Ahsâ Ibn al Moqaffâ' (7), lui, pénétra dans

(1) Trad. littérale par Goldziher : il « faisait de la propagande pour exciter les sympathies envers la sainte famille des Ahdes », soit pour le *qâ'im al zamân*, soit plus généralement pour les idées de l'Imâmisme (cfr ses *Vorlesungen*, 215 sq.).

(2) *Ansâb al ash'âf*, ms. Paris, cod. Schefer, f. 748 a.

(3) Ce qui détruit la thèse d'E.-G. Browne qui voyait dans *ridâ* un nom propre d'imâm (*Liter. hist. of Persia*, I, 429), soit 'Alî al Ridâ, des duodecimains, mort longtemps avant, soit 'Abdallah al Ridâ, des ismaéliens.

(4) *Shâmul fi osoûl al dîn*, extr. ap. Ibn Khallikân, *wafayât*.

(5) Le fondateur présume de la franc-maçonnerie qarmate.

(6) Fondateur de la principauté qarmate d'al Ahsâ (286/899-301/913) il paraît avoir connu al Hallâj (Hojwiri, *Kashf*, trad., p. 150).

(7) Il ne peut s'agir du philologue et zindîq, exécuté en 140/757, ni du soufî contemporain du même nom (Jâmi, *nafahât*, 85). — Ibn Khal-

les pays des Turcs Et al Hallâj, lui, parcourut la région de Bagdad, dont le maître le condamna au dernier supplice et s'il ne réussit pas (autant que les deux autres) à se gagner les esprits, ce fut à cause du peu de goût des gens de l'Iraq pour le métier de dupe »

Sous cette forme, la thèse est insoutenable. Tout ce qu'on peut en retenir, c'est que la police 'abbâsîde classait indifféremment sous la rubrique de *dâ'is* qarmates tous les agitateurs, fauteurs de harangues publiques, — et qu'elle traita al Hallâj comme tel, — dès le début. En 301/913, quand on le ramènera à Bagdad, le crieur crierà « Voici le *dâ'i* des Qarmates », sans que cette imputation figure au dossier du procès (1).

III

Les pays parcourus par al Hallâj

a) Leur répartition générale.

Les indications isolées recueillies sur la prédication d'al Hallâj ne peuvent être réparties que *grosso modo* suivant le tableau chronologique donné à la fin du chapitre I^{er}

Au point de vue géographique, elles se répartissent en deux régions où son apostolat eut une grande répercussion — en Khorâsân avec Tâliqân (2) comme centre, — et en Ahwâz avec Tostar comme centre. En 'Irâq, à al Basrah, à Wâsît, et à Bagdad, il eut moins de succès, de même en Fârs, à Shîrâz, Istakhr et al Baydâ, sa ville natale. En Jabal, à Nihâwand et

likân propose de lire « al Shalmaghâni » (mais il n'a jamais été en Turkestan). on pourrait proposer « al Nasafi » (+ 331/943), l'apôtre qarmate du Turkestan.

(1) Sauf pour un faux averé dont on ne tint pas compte (cfr *infra*, chap. VI, II, e).

(2) Al Bîroûnî le confond avec le bourg du même nom, en Daylam.

Dinawar, il ne fit que passer, de même à Isfahân et à Qomm, d'où il se fit expulser. Toutes ces régions étaient déjà fortement islamisées. Mais al Hallâj alla plus loin, et, poussé par l'esprit d'évangélisation, il alla en plein pays idolâtre, — dans l'Inde (en Gojarât) et dans le Turkestan extrême, jusqu'aux confins de la Chine (Mâsin). Après Ibn Karrâm, qui avait converti le Gharjistân et l'Afghânistân, al Hallâj est le premier missionnaire musulman des marches frontières, et il est tout à fait le premier à avoir cherché à convertir les Hindous et les Turcs.

Cette idée, très neuve en Islâm, d'aller évangéliser les idolâtres, — indique de la part d'al Hallâj une foi vraiment débordante d'œuvres, c'est après son premier voyage, au retour d'un second pèlerinage, qu'il s'y résout. Au moment où l'hostilité grandissante de ses anciens confrères les *soûfis* le menace, — il s'en va prêcher sa doctrine mystique, — la vie de renoncement et de contrition pour Dieu, — à des idolâtres — ne les en jugeant pas moins dignes que ses frères musulmans.

b) *Son apostolat en Khorâsân, Ghuyâth.*

C'est après l'année 285/898 qu'al Hallâj quitta les siens pour tenter l'apostolat dans les nombreuses colonies de langue arabe (1) disséminées par les garnisons de la conquête, depuis deux siècles, sur les plateaux persans du Khorâsân. C'était à l'aube de la dynastie sâmânide, dont la cour, à Bokhârâ, rivalisera bientôt avec celle de Bagdad.

Il est certain que la propagande d'al Hallâj fut très active en Khorâsân, il y avait deux missionnaires au moment du procès de 309/922, et protégés en haut lieu, puisque le vizir Hâmid n'en put obtenir l'extradition en écrivant au prince

(1) Ibn Khaldoun, trad. Slane, III, 451. sur leur dialecte special

sâmânide Nasr. — On entrevoit que cette propagande s'appuyait sur des essais antérieurs, celui d'al Tirmidhî, par exemple. Nous verrons tout ce qu'al Hallâj lui a emprunté en fait de doctrine (1)

En quelle mesure cette propagande mystique se relia-t-elle sur place à la propagande politique des Qarmates ? On sait (2) que la série des missionnaires qarmates dans la région de Rayy entre 260/873 et 320/941 peut s'établir ainsi, 1° Khalaf al Hallâj (3), cardeur de coton installé à Nishâ-boûyeh, à Rayy, et à Marw, où il meurt, 2° Ahmad-ibn Khalaf, 3° Aboû Ja'far Mahroûm, 4° Aboû Hâtîm al Râzî al Warsnânî, qui convertit Asfar, prince de Daylam. Il est clair que Khalaf n'a rien à faire avec notre al Hallâj, mais on nous apprend que son fils Ahmad convertit à la secte un grammairien et littérateur, Ghîyâth, — qui publia en 290/902 (4) un livre où il annonçait la venue imminente du Mahdî ; ce livre « *al Bayân* » (5) eut un grand succès, que Ghîyâth convertit l'émir de Marw al Roûd, al Hosayn-ibn

(1) Cfr chap. XII, vi, c-5

(2) Nos trois sources sont : *fihrist*, I, 188, Nizâm al Molk, *Siyâsat Nâmeh*, ch. XLVII, et Maqrîzî, *itti'âz al honafâ*, éd. Bunz, 1909, p. 130. Ces trois textes paraissent dériver d'une source unique, hostile aux Qarmates, probablement l'œuvre d'Aboû 'Abdallah Mohammad-ibn 'Alî Ibn Razzâm al Tâ'î al Koufî, qui était en 311/924 à la Mekke (Ibn al Qârih, *risâlah*, p. 550). Sur les ouvrages polémiques de l'époque, contre les Qarmates, voir Mas'ûdî, *tanbih*, trad., pp. 501-503.

(3) Avant lui, Maqrîzî place, par erreur, Aboû Sa'îd al Sh[] qu'il faut identifier avec Aboû Sa'îd al Sha'rânî, l'envoyé du Fâtîmite 'Obaydallah, dont nous allons parler.

(4) « L'année du Salûb al Khâl ». Le ms. du *Siyâsat Nâmeh* porte par erreur « 200 ». De même le ms. Qâdî'askarî 1290 pour la *Riwâyah* XXV.

(5) Où les principes de la secte étaient fondés sur des versets du Qor'ân, des hadîth, des proverbes anciens et des anecdotes, donnant un sens symbolique à la prière, au jeûne, à l'ablution et à la dîme (*Siyâsat Nâmeh*).

'Alî, installa le futur *dhî* Aboû Hâtîm à Rayy (1), puis, que, l'arrivée du Mahdî annoncé ne se produisant pas, Ghîyâth, décontenancé, disparut

Un rapprochement force l'attention ; la similitude de ce surnom « Ghîyâth », — et des surnoms de notre al Hallâj « al Moghîth, Aboû al Moghîth », tous deux ne font que passer, en Khorâsân, tous deux y annoncent comme fatidique l'année 290/902, il y a plus Tâliqân, ville restée si fidèle à la mémoire d'al Hallâj qu'il y eut là une émeute, à sa mort, — est le centre d'où un fils d'Ibn Maymoûn propageait dès l'an 261/874 le qarmatisme (2) et c'est aussi une des villes de la principauté de l'émir de Marw al Roûd, al Hosayn ibn 'Alî, converti par Ghîyâth Aboû Hâtîm al Râzî, autre converti de Ghîyâth, est sûrement (3) le *soûfi* contemporain du même nom, — suspect de *zandayah*, et qui subit pendant vingt ans la persécution du faqîh najjarite al Za'farânî (+ 319/931), persécution si célèbre parmi les *ahl-al hadîth* qu'on dit « il y a eu trois *mînah* dans l'Islâm, celle de Sofyân al Thawrî, celle d'Ahmad-ibn Hanbal et celle d'Aboû Hâtîm 'Abd al Rahmân al Râzî »

Ces indices séduisants n'identifient pas encore notre al Hallâj avec Ghîyâth (4) de façon certaine Ghîyâth appartenait-il aux cadres de la propagande qarmate, on ne sait,

(1) Ce qui semble prouver que cette fiche policière est tendancieuse, c'est qu'elle avoue qu'Aboû Hâtîm, installe par Ghîyâth à Rayy, y « supplanta » le petit-fils de Khalaf, l'authentique envoyé des Qarmates ; Ghîyâth n'était peut-être pas de la même secte que Khalaf

(2) *Fihrist*, I, 187, l 42, de Goeje, *Carmathes*, p 61.

(3) Ne pas le confondre (*fihrist*, I, 189, n 4), avec son illustre homonyme (+ 277/890 Sobki, I, 299), dont le fils fut aussi *mohaddith* (+ 327/938 Sobki, II, 238) Cfr Hâfiz Isfahânî, ms. Paris 2012, ff 217-218 b, Harawî, *dhamm al kalâm*, 114 b ; *farq*, 197.

(4) Comme Al Bitûnî l'a voulu, lorsqu'il dit qu'al Hallâj annonçait la prochaine apparition du mahdî à Tâliqân.

le prix du sang de son disciple l'émir de Marw al Roûd, mort dans les prisons sâ mânides, fut bien offert par le sâ mânide Nasr, au Khalife fâ tîmite, al Qâ'im, en Maghreb, quand Nasr revint aux Qarmates sous l'influence d'al Nasafî (1), mais cet émir paraît avoir été gagné en 307/919 seulement au qarmatisme par un envoyé des Fâ tîmites, Aboû Sa'îd al Sha'rânî (2).

c) *Son voyage dans l'Inde,*

1 *Le « Rope Trick ».*

Nous n'avons aucune anecdote précise sur son voyage dans l'Inde. Les sôûfîs qui attribuaient les prestiges d'al Hallâj à de la magie blanche (*sîhr*), art toléré par des docteurs sunnites, racontèrent après sa mort qu'il était allé apprendre les mots secrets et les talismans qui permettent de commander aux *jinn* (« élémentals » des spirites) dans la terre natale du yogisme et du fakirisme. Le conte apparaît à peine chez al Solamî, — puis il se dessine davantage dans les « récits » d'Ibn Khafîf publiés par al Daylamî et Ibn Bâkoûyeh, — d'où il fut soigneusement emprunté par Ibn Taymiyah et al Dhahabî pour fonder leur théorie de l'initiation d'al Hallâj au satanisme.

[Aboû al Hasan] al Mozayîn (+ 328/940) racontait, note al Solamî (3) : « J'ai vu al Hosayn-ibn Mansoûr pendant un de ses voyages, et lui ai dit « Où vas tu ? — Dans l'Inde, pour m'instruire dans la magie blanche, — afin d'attirer les hommes à Dieu, qu'Il soit loué et exalté ¹ par ce moyen. »

C'est le résumé d'un récit plus étendu, — que nous a

(1) Nizâm al Molk, *Siyâsat Nâmah*, l. c. , *fihrst*, I, 188 Exécute à Bokhâra a la mort de Nasr

(2) *fihrst*, I, 188 Exécute à Nishâpoûr (*farg*, 267).

(3) *Ta'rih al sôûfiyah*, ap *Quatre Textes* . II, n° 4 Est-ce l'al *Muzani* de Sol tafs n° 10 ?

conservé le *Kitâb al 'Oyoân* (1) « Un de ses amis a raconté . je l'ai accompagné une année à la Mekke, il y resta après le retour des pèlerins vers l' 'Ilâq, puis il me dit « Si tu veux t'en retourner, va-t'en ' pour moi, j'incline à aller d'ici dans l'Inde Et, observe-t-il, al Hallâj avait fait beaucoup de randonnées (*syâhdt*), beaucoup de voyages Il s'embarqua ensuite (2) pour l'Inde et je l'accompagnai jusque dans l'Inde Arrive, il se renseigna sur une femme, alla la trouver, causa avec elle Et elle le remit au lendemain Alors, elle sortit avec lui au bord de la mer, avec un fil tordu pourvu de nœuds, comme une véritable échelle Puis, la femme dit des paroles, et elle monta sur ce fil, — le pied posé sur le fil, et elle montait, si bien qu'elle disparut à notre vue Et al Hallâj, se retournant vers moi, me dit « c'est pour cette femme que je suis venu dans l'Inde »

Ibn Khafîf aimait à raconter à ses disciples (3) la même historiette, d'après un certain 'Alî fils d'Ahmad al Hàsib, arithméticien exercé au maniement de l'astrolabe (4) qui disait « J'ai entendu mon pere raconter ceci : al Mo 'tadîd (+ 289/901) (5) m'envoya dans l'Inde pour recueillir des informations secrètes , j'avais avec moi dans notre barque un certain al Hosayn ibn Mansoûr, homme de commerce agréable et de bonne compagnie Ayant quitté le bateau, tandis que nous étions sur la plage et que les porteurs déchargeaient les bagages (*thuyâb*) du bateau pour les débarquer (sur la rive), — je lui dis . « pourquoi es-tu venu ici ? — Afin d'apprendre la magie blanche (*sihr*) pour pouvoir prêcher

(1) Ap. 'Arib, éd de Goeje, p 92 — Il ne fait pas partie du récit d'Ibn Zanjî, ou de Goeje l'a intercalé (cfr *Quatre Textes* , p. 5)

(2) A Jiddah ?

(3) Ibn Bâkoûyeh, *bidâyah*, n° 14 . Daylamî, *Sirat Ibn Khafîf*, VI, 4

(4) Daylamî, / c

(5) Ceci est suspect al Hallâj n'a pu aller dans l'Inde avant 292/904

Dieu au peuple » — Or, sur le rivage s'élevait une hutte où était un vieillard. Al Hosayn lui demanda « L'un de vous connaît-il la *sühr* ? » Alors le vieillard sortit un peloton de fil, en confia le bout à al Hosayn et jeta le peloton en l'air et ce devint une arche, sur laquelle il monta, puis il redescendit et dit à al Hosayn « Est-ce cela que tu demandes ? — Oui. — Cela n'est qu'un mince échantillon du savoir des maîtres » Alors al Hosayn me quitta et je ne le vis plus. Plus tard, revenant à Bagdad, j'appris qu'il prétendait faire des choses merveilleuses. On le disait servi par des *jinn* et bien des histoires couraient sur son compte »

Les deux historiettes n'en font qu'une — il s'agit ici du fameux *Tour de la Corde*, du « Rope Trick » des folkloristes anglo-hindous (1), — et qu'un yogi de Madras réussit encore au siècle dernier « s'envolant en l'air au moyen d'une baguette fichée en terre. Des prestiges analogues sont d'ailleurs journellement exhibés par les pauvres jongleurs du pays, sans prétendre, eux, à aucun pouvoir surnaturel » (2). Al Mozayin et Ibn khafif ont simplement choisi al Hallâj comme témoin d'une scène de genre, offerte au débarquement des touristes dans l'Inde, Ibn Battoûlah nous en rapporte une semblable (3). Et ils en ont pris texte pour essayer de le disculper au point de vue orthodoxe, al Hallâj n'a jamais prétendu au don des miracles, ceux qu'il montrait en public n'étaient que des tours de jongleur, des prestidigi-

(1) Browne, *Lit. hist. of Persia*, I, 431, Hadland Davis, ap. « *The Occult Review* », dec. 1905 et *Rûmî*, 1907, p. 18, n. 1.

(2) Jogendra Nath Bhattacharya, *Hindu castes and sects*, Calcutta, Thacker, Spink and Co, 1896, p. 401. Cfr pour le yogi de Madras Akshoy Kumar Datta, *Hindu religious sects*, II, 123, et Wilson, *Hindu sects*, p. 133.

(3) *Ruhlah*, IV, 35.

tations innocentes destinées à faire attrouper la foule populaire qu'il voulait évangéliser (1).

Cette explication ne rend pas compte de l'attitude d'Ibn 'Atâ, elle n'est qu'un expédient amusant. Les faits « préternaturels » de la biographie d'al Hallâj commencent avant son voyage dans l'Inde (2).

2 *La conversion des Dâdnulâs et Pinjaras du Gojarât*

Il est très probable que la partie de l'Inde où il vint aborder est le Gojarât. C'est, avec le Sind, le pays hindou le plus anciennement mis en relations avec les commerçants arabes. Et les « Terres Noires » des vallées du golfe de Cambaye ont été de tout temps célèbres pour leurs récoltes de *colon*. al Hallâj y exerça peut-être son métier de cardeur (3).

Le Gojarât recevait régulièrement depuis des siècles les visites des marchands du golfe Persique, arrivant sur de gros boutres pansus, après des croisières souvent mouvementées, qu'a si bien décrites l'auteur des *Merveilles de l'Inde*, le maître pilote Bo'org-Ibn-Shâhriyâr de Râmhormoz (4).

(1) Cf. Don Giovanni Bosco enfant, en Lombardie, au siècle dernier.

(2) En Ahwâz, ou al Jobbâ'i les attaque, à la Mekke, ou al Nahrajourî les critique.

(3) Il semble bien qu'en voyage, les soufis de cette époque, — presque tous de petites gens, — des artisans, — profitèrent largement de l'entraide professionnelle, — du *compagnonnage* presque tous nous sont connus sous le nom de la profession qu'ils exerçaient : citons à côté d'al Hallâj « le cardeur », al Khari'âr « le savetier », al Saydalâni « le droguiste », al Qawâriri, « le bouteiller », al Raqqâm « le brodeur », al Shahlâm « le marchand de graisse », etc. (ce fait n'est pas complètement expliqué par la nécessité de trouver, à défaut du nom de famille, une épithète précisant l'énoncé de leur prénom). Peut-être l'organisation corporative de l'Islâm a-t-elle aidé, à cette époque, à la diffusion du soufisme. Mais je n'ai pas encore réussi à trouver une preuve de cette hypothèse dans les textes.

(4) Il écrivait vers 342/953, mais sur des témoignages se rapportant à une période antérieure, remontant jusqu'à 278/900.

Il avait été razzîé plusieurs fois par les gouverneurs arabes du Sind, entre autres al Jonayd (1), qui avait fait pousser jusqu'à Mandal (2) d'où l'on avait rapporté un énorme butin

Il paraît que pendant quelque temps les villes de la côte appartinrent au Khalife 'abbâsîde, comme Sindân, sous les Banoû Mâhân (3)

Mais, plus de vingt ans avant l'arrivée d'al Hallâj, à la suite de révoltes locales en Perse, Bagdad s'était trouvé coupé d'avec l'Inde (4) Et, de même que les pays du Sind, vers 260/873 s'étaient divisés entre les deux principautés autonomes, musulmanes, celles-là, aux dynasties qorayshites, — de Mansoûrah et de Moltân, — de même Sindân reprit, nous le savons, son autonomie (5)

Et, au temps d'al Hallâj, la côte du golfe de Cambaye se trouvait ainsi tout entière émancipée, sous l'autorité de chefs indigènes, « idolâtres » Le pays ne faisait plus partie du *Dâr-al-Islâm*, mais ce n'était pas non plus le *Dâr-al-Harb*

C'était, note al Balkhî (6), en employant précisément le même mot qu'al Hallâj (7), — un *balad al-shirk* c'est-à-dire un « pays polythéiste », — où, par un arrangement insolite, qu'Elliot compare assez exactement au statut exceptionnel des comptoirs génois et venitiens en terre d'Islam, dans la Méditerranée au moyen âge (8), — les comptoirs

(1) Mort en 107/725, Tabarî, cf Elliot, *History of India*, 1867, I, 441

(2) Okâ Mandal, ville ruinée aujourd'hui dans l'Ouest du Gojarât (Elliot, I, 391 ne pas confondre avec d'autres Mandal, comme le « Mandal » voisin d'Ajmîr)

(3) Elliot, I, 450

(4) En 257/870, Ya'qûb-Ibn-Layth force le Khalife à lui concéder le gouvernement du Sind (Elliot, I, 453).

(5) En respectant culte et mosquées (Elliot, I, 450) *Morouj*, I, 377

(6) Ap Istakhri, 170-177

(7) Ap récit de Hamd

(8) I, 457 · cfr. ici, p 4

arabes conservaient leur autonomie sociale et religieuse avec un chef spécial, appelé *al hazmah* à Saymoûr (1) Et le self-government de ces colonies commerciales arabes était si étendu qu'elles avaient leurs tribunaux propres, ou seul le témoin musulman était admis à déposer (2) Et toutes les mosquées avaient été respectées

Les hindous du Gojarât semblent en effet avoir été dès le début très favorables à l'Islam Dès l'époque d'al Mas'oûdi (3), — les convertis hindous étaient assez nombreux pour porter un nom spécial, les « Bayâsirah » (4) Et c'est là très probablement, dans ces républiques d'artisans, qu'al Hallâj vint exercer son apostolat, sur la terre des « Deux Lâr », septentrional et méridional, — entre Bihroï (5) et Qanbayah (6)

Il réussit à faire des conversions dans trois castes de la population hindoue les « *Pinjaras* », ou cardeurs, — les « *Gavhs* » ou vachers, et les « *Sabahas* », ou bergers

La première caste, actuellement en dissolution, n'a plus guère de représentants musulmans qu'à Dahoûlkah et Mandal (7), et à Pâhlanpoûr (8), et nous ne savons s'ils descendent des auditeurs d'al Hallâj (9) — Mais les deux autres sont encore représentées par des membres de la caste des « *Dûd-walâs* » ou laitiers, dans les deux villes de Dahoûlkah et Man-

(1) *morôûj*, II, 86

(2) Ibn Hawqal, s. v

(3) Qui voyagea dans l'Inde à peine vingt ans plus tard

(4) A Saymour cf *morôûj*, II, 86

(5) Broach

(6) Cambaye

(7) Campbell, *Gazetteer*, 1899, p. 6, n. 1

(8) Cf R-H Thomas *the native States of Pahlunpoor*, in *Select Bombay Gov. Rep.*, XXV, 1856, p. 61

(9) Les « *Bunjaras* » du Dakkan ont une autre origine et leur conversion date du xiv^e siècle (Briggs, « *Bunjaras* », ap *Trans. Bomb Litt. Soc.*, t. I, 1814, pp. 170-197)

dal (1) Et un précieux renseignement, recueilli et publié par Khân Bahâdur Fazâl-ullah Lutfullah Farîdî (2) nous prouve qu'on attribue encore leur conversion (à l'Islam) à al Hosayn-Ibn-Mansour al Hallâj, puisqu'on les réunit à *cause de lui* (3) avec les « Pinjaras » sous le nom collectif de « Mansuris » « from being the spiritual followers of al Hallâj, that is, Mansûr »

Tel est le souvenir inattendu du premier apôtre musulman de l'Inde, qu'ont perpétué deux humbles castes de convertis dans ce « musée des castes » qu'est le Gojarât (4)

3 La question de l'influence hindoue sur le soufisme

Le voyage d'al Hallâj dans l'Inde a été déjà envisagé comme

(1) Là, ils reconnurent pour *mahdî* au *xvi*^e siècle de notre ère le sayyid Mohammad-ibn 'Abdallah al Jawnpûrî, ne près de Bénarès en 847/1443, proclame *walî* (saint) en 887/1482, puis *mahdî* (et Dieu incarné), à la Mekke, Ahmadâbâd (Gojarât) et Bîrh, et mort le 19 dhou al qa'dah 910/1505 à Fairah près Qandahar, sous la direction de son lieutenant Sayyid Khwandamîr, tue en 930/1523, ils formèrent la secte des *Mehdevis* ou *Ghayrmahdis*, dont les *trente regles*, dérivées des Kobraiyah Nôurbakhshiyah, offrent encore des analogies remarquables avec le soufisme (XII *ihân*, XIV *ro'yat al dhât fi al donyâ*, XXI renoncement au monde, XXVIII *tawbah*, — cfr W Mules, *The wah or saint of the Mehdevis*, ap Transact Bombay Litt Soc., 1819, II, 297 seq, Jaffar Shurîeef and Herklots, *Qanoon i-Islam*, London, 1832, p 259, Aboû al Fadl, *Â'in-i-Akbarî*, trad Blochmann, 1873, I, pp III-V, 490, Badâ'ounî, *Montakhab al tawârikh*, trad Ranking, 1895, pp 420, 516), Goldziher, *Vorlesungen*, 268-269

(2) Ap James M Campbell, *Gazetteer of the Bombay Presidency*, vol IX, part 2 Musulmans, Bombay, 1899, p 35, note 1 Cette note est d'ailleurs tronquée, quant aux références, puisqu'elle semble attribuer cette précieuse information au *Murât-i-Ahmadi* écrit par 'Alî Mohammad Khân en 1174/1760, texte persan lithographié à Bombay, en 1302/1884, appendice (qualifié de tome II), p 47. — alors qu'en réalité il n'y est rien dit de semblable, ni là ni ailleurs M Cowser a minimisée cette information : mais sans preuves (1720-a)

(3) Al Hallâj : en persan « Mansûr Hallâj ».

(4) Qui renferme 317 castes (*Gazetteer*, vol, IX, part I).

ayant joué un grand rôle dans la formation de sa doctrine

C'est au retour de ce pays, déclare plus tard al Dhahabî (1), de cette terre classique des sorcelleries et des prestiges, que « l'inspiration » d'al Hallâj, « divine » à ses débuts, fut remplacée par une « inspiration satanique ».

D'une façon plus spacieuse et plus précise, al Bîroûnî (2) a cru pouvoir signaler une parenté singulière entre certaines formules soufies, dont une au moins est à restituer à al Hallâj, et deux doctrines mystiques hindoues, le *Samkhya* de Kapila, et le *Yoga* de Patanjali. Il est à prévoir que les théories européennes favorables à l'origine hindoue du soufisme ne manqueront pas de rattacher l'hindouisation probable de la mystique de l'Islam, au voyage d'al Hallâj (3).

Laisant de côté pour le moment cette seconde question, est-il possible d'adopter sérieusement, avec al Dhahabî, l'assimilation qu'a tentée Ibn-Hazm (4) entre les faits surnaturels attribués à al Hallâj, et les trucs des charlatans hindous, — de supposer, enfin, suivant les anecdotes données plus haut, que le voyage d'al Hallâj dans l'Inde eut pour premier but et pour principal résultat de lui apprendre les trucs de la magie blanche ?

Pour renverser cette hypothèse, souvent adoptée, il suffit de faire remarquer que la chronologie de la biographie d'al Hallâj s'y oppose puisque les accusations l'incriminant de

(1) Ap *al 'Ibar*, anno 309, ms Paris, 1584, f° 110 b — copie ap. al 'Akari, *Shadharât*, f° 710.

(2) Ap *Hind*, texte, p 43, cf al Hallâj, ap Sol tafs, N° 11.

(3) Cette thèse sera examinée ailleurs sous sa *forme générale*, origine hindoue du soufisme (cf Will Jones, *As Researches*, III, 358, dec 1803, qui le rapprochait de la philosophie vedantî), ap *Essai*. Sous sa *forme spéciale*, analogies hindoues des définitions d'al Hallâj, cf *id.*, chap II, b.

(4) *fiṣal*, I, 76 (truc du poignard qui rentre dans son manche), 110 (miracle du chevreau tacheté d'al Hallâj).

magie, de la part de croyants comme al Makki et al Nahra-joûri, — aussi bien que de charlatanisme, de la part de sceptiques comme al Nawbakhti et al Jobbâ'i, — sont toutes antérieures à ce voyage

On ne peut je crois se refuser d'adopter la raison que nous donne son fils Hamd, et d'admettre qu'il alla dans l'Inde poussé par son zèle d'apostolat. Et s'il choisit ce pays plutôt qu'un autre, ce fut peut-être sous l'influence des relations qu'il aurait nouées dans le monde qarmate (1)

Sa doctrine fut-elle influencée par la véhémence passionnée et trouble de l'ascétisme hindou ? Les théologiens al ka'bi (2) et al Nawbakhti avaient déjà signalé comme particulier aux Hindous le principe de la mortification pour elle-même, poussée jusqu'aux supplices les plus atroces, — la mort par le feu, les mutilations et les tortures (3) Al Mas'oudi, qui le rappelle, y ajoute des observations personnelles faites pendant ses voyages. L'une au moins, certainement authentique, est d'un rare effet dramatique elle décrit les rites de la mort volontaire d'un jeune homme, à Saymoûr (4) d'abord, pendant plusieurs jours, le cycle des mutilations subies durant les stations d'une sorte de *voie douloureuse*, aux carrefours des rues, — puis, sur une place de la ville, la

(1) Il faut noter en effet 1° qu'il y eut dans l'Inde des 'Alides de la branche isma'îlienne (ap *Dastûr al monajjimîn*, in de Goeje, « Carmathes », p 203). 2° qu'après al Hallâj, le premier apôtre de l'Islam (dans l'Inde du Gojarât), sera un dâ'i ismaélien 'Abdallah al Ha'azi, envoyé d'al Mosta'li (460/1067) et fondateur de la secte actuelle des *Bôhoïs* (Menant, ap RMM, 1910, X, 468), 3° qu'avant Mahmoud de Ghaznah (397/1006), Moltân était aux Qarmates (Jalam ibn-Shaybân, — ap al Bîroûni, *Hind*, trad I, p 116 117, texte, p 56)

(2) Cf Mas'oudi, *morôuj*, I, 156, 162 Jîli, *insân kâmil* II, 34

(3) *morôuj*, II, 80-87

(4) *Id*, II, 86 Cfr. les sectes russes, *khlysty* et *skoptsy* ou « Mutilés », et les crucifiés volontaires de Wildensbuch près Zurich (1823)

mort par le feu Le goût de la destruction pour la destruction est d'ailleurs l'opposé de la doctrine d'al Hallâj sur l'*ibtild* (1); aussi je ne pense pas que l'Inde ait influencé sa mystique

4 Le passage en Qashmir

Il est probable qu'al Hallâj passa directement de l'Inde en Khorâsân, en remontant vers le nord, d'abord par la vallée de l'Indus, ensuite par le Cachemire, alors païen (2) C'est du moins ce qu'on peut inférer de l'apologue suivant (3).

« Un jour, le shaykh 'Abdallah al Toroûghabdhî (4), de la ville de Tôus, avait étendu la nappe, et rompait le pain avec ses disciples, quand Mansoûr Hallâj arriva de la ville de Kashmîr, vêtu d'une gabâ noire, tenant en laisse deux chiens noirs Le shaykh dit à ses disciples un jeune homme ainsi accoutré va venir, levez-vous tous, et allez au devant de lui, car il a fait de grandes choses

Et ils sortirent au devant de cet homme et le ramenèrent Le shaykh, dès qu'il le vit, lui céda sa place, il la prit, fit venir ses chiens à table auprès de lui. Le shaykh le regardait, il mangea du pain, en donna à ses chiens, puis il repartit, et le shaykh se leva pour lui dire adieu

En revenant, ses disciples dirent au shaykh pourquoi faites-vous asseoir à votre place un homme qui mange avec

(1) Cfr ici, chap XI, III, c, et chap XII, VI, c-1

(2) Un étranger pouvait encore y pénétrer, puisqu'al Bîrounî, qui en donne une description fort intéressante (*Hind*, texte, p 101), remarque, cent ans plus tard, que ce royaume n'est que *depuis peu* fermé aux étrangers L'apôtre de l'Islâm en Cachemire sera al Hamadhânî (+ 786/1384) (Cfr Blochet, *Catal mss persans*, Paris, p 114)

(3) Ap. 'Attâr, II, 101 102

(4) Peut-être pour « *Abou 'Abdallah* », konyah de Mohammad, mais Mohammad-Ibn-Mohammad Ibn-al-Hosayn-al-Tousî, l'amî de Abou 'Othmân al Hayrî (mort en 350/961 Jâmî, 299) est probablement son fils sur leur nisbah commune de « al Toroûghabdhî » cf Sh. tab. I, 123 « al Rawghandî » (sic)

des chiens ? — Ces chiens, répondit le shaykh, étaient son moi (*nafs*), ils restaient en dehors de lui, et marchaient à sa suite, tandis que nos chiens restent au-dedans de nous-mêmes, et que nous, nous les suivons. Ses chiens sont au dehors et vous pouvez les voir, les vôtres sont cachés. Son état est mille fois supérieur au vôtre » (1)

d) *Le voyage à la frontière de Chine*

Il semble bien établi par le récit de Hamd qu'en quittant l'Inde, al Hallāj visita le Khorāsān pour la seconde fois mais nous ne savons rien sur ce séjour en particulier.

De là, traversant l'Oxus, et dépassant le Mawarā al nahr — ou Soghd — qu'il avait visité dans son premier voyage, il passa au nord-est dans un pays plus qu'à demi-idolâtre, en Torkistān (2), c'est-à-dire dans le « pays des Turcs ». Et nous savons qu'il y prêcha l'Islam et qu'il y écrivit des ouvrages apologétiques. On peut situer assez exactement le « Torkistān » de cette époque, aux environs d'Yast (3), la future patrie du grand poète turc Ahmad Yasawī. la capitale des khān turcs de cette région était alors « Balāsāghon » (4), lieu qui n'a pas encore été identifié.

Al Hallāj poussa plus loin, et, suivant la route du Nord, Pé-Lou, la route classique du commerce de la soie depuis le temps de Ptolémée (5), il pénétra en « Mā Sīn », c'est-à-dire « Maha-Tshīna » (6), la grande Chine.

(1) Il faut noter ce curieux symbolisme du moi, de l'âme égoïste et charnelle, sous forme d'un chien noir. Nous avons corrigé la traduction Pavet de Courteille (*Memorial des Saints*, p. 222) d'après Nicholson (*The mystics of Islam*, 1914, p. 40).

(2) Au delà de Shāsh (LS, 480), du fleuve Tork (*id.*, 4) et de Fārāb (patrie du philosophe al Fārābī, *id.*, 4).

(3) Cf. LS 495 ; actuellement « Turkestan » des atlas, 200 km au nord de Tāshkand.

(4) LS 487 : des Karluk (Kharlakhīyah LS 487) ?

(5) Cf. LS 488.

(6) Le terme sanscrit, adopté en arabe. cf. Bīrōnī, *Hind*, trad. I, 207.

Il s'agit certainement ici des autres pays turcs, orientaux, vassaux de la Chine, des principautés d'Almâligh, Qâshghâr, Yarkand, et Khotan. Les annales chinoises, si précises sur l'activité des missionnaires étrangers, — çramanas hindous, moines nestoriens et manichéens, — dans ce pays frontière, ne semblent pas avoir garde trace du passage de ce premier pionnier de l'Islam (1)

Il ne paraît pourtant pas que cet apostolat ait été vain. c'est dans la quinzaine d'années qui suivit, que fut fondé le premier royaume turc islamisé, le khânat des Ilek-khân Ouïgour du Nan-Lou, avec 'Abd al Karîm Satok Qara Khân (2) : dont le centre fut Qâshghâr

En tout cas, le souvenir d'al Hallâj ne se perdit pas parmi les Turcs qu'il fut le premier à avoir évangélisés sans armes, dans leur pays même (3) et c'est sans doute à cause de cet apostolat que toute la tradition littéraire turque, à commencer par ses origines d'au-delà de l'Oxus, avec Ahmad Yasawî (4), — conservera le culte de sa mémoire (5)

(1) En 293/905, ce sont les toutes dernières années de la grande dynastie des T'ang c'est donc dans les annales des T'ang (*Fo-tsou-T'ang-Hi*) qu'on peut espérer rencontrer un document, sous les règnes de Tshao-Tsoug (899-905) et de Tshao-hiouan-Ti (905-907)

(2) Cf. Satok Boghrâ Khân et la légende de sa conversion

(3) Les seuls Turcs convertis jusque-là étaient des mercenaires, attirés à Bagdad et à Bokhâta, pour former la garde spéciale du prince

(4) Né 499/1105, + 562/1166 cf. P. Melioranskij, ap. *Enz Isl*, I, 217, pour ses *hiham*; cf. Pavet de Couville, p. 227, n. 2

(5) Cf. ici, chap. X, 1, c.

IV

*Les Anecdotes*a) *Le pyrée de Tostar.*

« Ibn Kajj (1) a conté

Un groupe de soufis vint trouver al Hosayn ibn Mansour à Tostar, et ils lui demandèrent quelque aumône, il les amena à un pyrée (2); mais le gardien leur dit que la porte était fermée et que la clef était chez le prêtre (3). Al Hosayn insista (pour faire chercher la clef) et on ne lui répondit pas. Alors il leva sa manche près de la serrure, qui joua, et ils entrèrent dans le pyrée. Et là, ils virent un cierge allumé, qui ne s'éteignait ni jour ni nuit et (le gardien) leur raconta « cette flamme provient du feu où fut jeté Abraham (4), nous le révérans, les mazdéens en emportent dans tous leurs pays — Qui pourrait l'éteindre? Nous avons lu dans notre Livre que nul ne l'éteindrait que Jésus, le fils de Marie »

Or, al Hosayn étendit sa manche vers la flamme, qui s'éteignit. Et le gardien se croyant au Jugement dernier, s'écria. « O Dieu! O Dieu! voici qu'à cette heure s'éteignent tous les pyrées, à l'orient et à l'occident! — Qui pourrait les rallumer? — Nous avons lu dans notre Livre nul autre que celui qui les a éteints » Et il s'humiliait devant al Hosayn et pleurait. Al Hosayn lui dit: Si tu as quelque chose à

(1) Abou al Qâsim Ibn [al] Kajj al Dînawarî (Cfr. Ibn Khallikân, vie 846 trad. Slane, IV, 397-398) tue 405/1014. Vocalisation ap. Dhahabî, *Moshtabih* (éd. de Jong, 440). Cf. Sâbî, 474, *Tâj al 'Arouûs, in verbo*.

(2) Atash-gâ des mazdéens Qazwîni, *'ağdâb*, II, 111.

(3) « Hirbidh » cfr. *Isân*, V, 54.

(4) Cf. Qor'ân, XXI, 52-75. C'était l'explication classique. Cf. Shahrast, II, 93.

donner à ces shaykh, je la rallumerai Or, il y avait là un tronc, où tout mazdéen qui entrait dans le pyrée jetait en offrande un dinâr Il l'ouvrit, et en remit le contenu aux shaykh Puis il dit il n'y a rien d'autre ici Et al Hosayn étendit sa manche vers la flamme qui se ralluma et il récita (1) .

« La vie mondaine m'a cajolé comme si moi j'ignorais ce qu'elle vaut

« Le Roi nous interdit ce qu'elle offre de défendu, — moi je m'écarte même de ce qu'elle offre de licite (2)

« Il m'a paru qu'elle était dans le besoin, — aussi lui ai-je tout abandonné (3) ! »

b) *La mosquée d'al Basrah*

Il nous reste trois récits sur ses deux passages à al Basrah en 291/903 et 292/904

1° « Aboû al Hasan Mohammad Ibn- Omar, le qâdi, a raconté ceci au père du qâdi Mohassin al Tanoûkhî (4) .

« Le frère de ma mère m'emmena un jour avec lui pour aller voir al Hosayn-Ibn-Mansour al Hallâj qui se trouvait alors résider dans la grande mosquée d'al Basrah, posant au dévot, au soufi, à l'homme pieux, et c'était avant qu'il ne prêchât ses sottises, et commençât cela que tu sais Et ses plans restaient encore secrets seulement les soufis lui attribuaient des miracles à leur mode, où, comme ils les appellent, des « secours divins » (5), ce dont les rites orthodoxes n'admettent pas la possibilité Mon oncle se mit à causer avec lui, et moi, tout jeune garçon, j'étais assis avec eux, écoutant la conver-

(1) Ces vers, évidemment ajoutés, se retrouvent sous une forme plus concise ap al Qannâd, in al Khatîb

(2) Ici le texte ap Bostânî donne deux vers surajoutés « elle m'a tendu sa main droite, — je la lui ai rendue avec sa gauche, — quand l'ai-je donc recherchée en mariage, — afin de désirer son union ? »

(3) Tous ses biens pour me débarrasser d'elle »

(4) L'auteur du *nishwâr*, ap al Khatîb

(5) Ma'ounât ou, suivant une autre ponctuation maghouthat

sation Il dit à mon oncle : « j'ai décidé de quitter al Basrah. — Pourquoi ? — les habitants repandent sur moi une légende, mon cœur ne peut la supporter, je veux m'éloigner d'eux (1). — Que disent-ils donc ? — Ils racontent que j'ai fait des choses, sans m'en parler et sans s'enquérir de leur réalité ; sans cela ils verraient que leur récit n'est pas conforme à (ce qui s'est passé pour eux dans) la réalité Ils sortent de chez eux, disant « al Hallâj est exaucé dans ses invocations, il a des secours divins (2), il a déjà procuré des grâces surnaturelles .. » Qui suis-je, moi, pour être capable de choses pareilles ? Ainsi je vais te dire une chose il y a quelque temps, un homme est venu m'apporter des *du hams*, et m'a dit : distribue-les aux pauvres. A ce moment là il n'y en avait pas auprès de moi aussi je les posai sous une des nattes de la grande mosquée, à côté de l'*ostowânah* (3), dans un coin que je connaissais Et je restai là, longtemps, sans qu'il vînt personne et je rentrai chez moi, et dormis toute ma nuit Le lendemain, j'allai à l'*ostowânah* et pris ma place pour la prière Alors, une troupe de pauvres m'entoura, interrompant ma prière et j'allai lever le coin de la natte, et leur donnai les dirhams que j'avais reçus Et ils répandirent sur moi ce bruit que, si je frappais de ma main sur le sol, des dirhams me venaient dans la main Et il se mit à raconter d'autres faits analogues — Mon oncle alors se leva, prit congé et s'abs tint dorénavant de venir le visiter, disant : cet homme est un intrigant, tout cela fera parler de lui — Peu de temps après, al Hallâj quitta al Basrah, — et son cas devint patent »

2° « Ahmad-Ibn-Mohammad-Ibn 'Imrân al Baghdâdî a dit .

(1) Le but inavoue du récit, sur ce scrupule d'honnêteté chez al Hallâj, est de l'utiliser *contre lui* pour discrediter les faits publics rapportés de lui plus tard, cfr. chap IV, 1, d

(2) Le mot se retrouve chez les convulsionnaires de St-Médard.

(3) La colonne . un pilier.

Al Hosayn-Ibn-Mansour al Hallaj m'a raconté ces vers, de lui, à al Basrah (1)

« Je T'ai salué, là, dans ma conscience ! et ma langue, dans l'extase a dialogué avec Toi !

« Nous nous sommes unis, en un certain sens, séparés, en un certain sens !

« Car, tandis que la majesté Te déroba aux regards de ma vue.

« Voici que ma conscience T'aperçut, au fond de mon cœur »

Un troisième récit, dû à Aboû 'Imrân-Ibn-Moussâ (2) relate une guérison soudaine effectuée par al Hallaj en faveur du frère d'un habitant d'al Basrah, qui s'était toujours montré hostile à son apostolat. Sous sa forme actuelle, il renferme un dialogue très caractéristique qui sera utilisé plus loin (3)

c) *Le « service de renseignements »*

Récit d'Abd [allah] ibn Ahmad al Soloûki

Quand mon père habitait à Bagdad, et al Hosayn-Ibn Mansour al Hallaj à Tostar, — tous les jours mon père recevait de ses nouvelles, al Hallaj commençait dès lors à être célèbre — Et je dis à mon père « Qui te transmet ces nouvelles ? — Quelqu'un qui va et vient entre lui et moi, qui me dit ce qu'il fait et qui lui dit ce que je fais — Est-ce un musulman ? demandai-je — Oui, mais al Hallaj ne se contente pas de cela, et il lui a demandé que ses fils aussi entrent à son service, cet homme a jusqu'à présent refusé ; mais s'il se rend à sa demande, il y trouvera sa perte (4)

(1) Isnâd ap al Khatib, ce quatrain est donné sans nom d'auteur ap Khark f° 199 b (avec une conclusion de Fâris-Ibn-Îsa, id f° 201 b) et Hojwîfî, *Kashf*, p 255 Qosh, II, 59 reproduit un récit, sans isnâd, l'attribuant à al Jonayd. Al Harawî le restitue à al Hallaj, avec une recension meilleure.

(2) Akhb 54

(3) Cf ici, chap. XII, vi, c

(4) Bâk, 20

d) *L'altercation a Isfahân*

« Un ami d'Ibn-Khafif (1) lui conta qu'il avait accompagné al Hallâj dans un voyage qu'il fit à Isfahân, tandis qu'Alî Ibn Sahl (2) s'y trouvait. Al Hallâj monta en chaire, et, apostrophant Alî-Ibn-Sahl : « ô chaland ! te convient-il à toi de parler de la Sagesse, tandis que je suis vivant, — et qu'il y a sept cents degrés de distance entre la *ṣahw* (3) et l'*islâm* (4), dont la tête n'a pas pénétré le premier ? — 'Alî-Ibn-Sahl riposta : aucune ville vraiment musulmane ne devrait permettre à un homme comme toi d'y entrer — Or ces mots furent dits en persan. Et al Hallâj qui ne les comprit pas, car il ignorait le persan, dut descendre de la chaire. Les dispositions des Isfahâniens fidèles à 'Alî-Ibn-Sahl, se gâtant, — al Hallâj sortit de suite de la ville, dit à son disciple d'aller à Shirâz, et prit la route de l'Âdharbayjân »

e) *Le jour de l'An à Nihâwand.*

Récit d'Ahmad ibn Fâtik (5)

« Une année, au Nîroûz (6), nous étions avec lui à Nihâwand, — et on entendit le son des trompettes. Et il dit : que se passe-t-il ? Et nous lui dîmes : « ô shaykh, les trompettes sonnent, à cause du Nîroûz ! Et il soupira, et dit : ah quand viendra notre Nîroûz ! et moi j'ajoutai : oui, quand ? — Le jour où,

(1) Daylamî, *Sirat Ibn Khafif*, VI 4, comp. Bâk, 13

(2) 'Alî-ibn Sahl, soufi connu d'Ispahan, devait être prevenu contre lui par les circulaires d'al Makki, dont il était l'ami intime, il avait payé pour al Makki le montant de ce qu'il avait perdu en caravanne au desert (Qoshayrî, éd. 1318, p. 27)

(3) La sobriété mystique

(4) Le ravissement mystique

(5) Akhb., 28

(6) Jour de l'An en Perse, expression classique pour la venue de la joie : cfr « Noël » au Moyen Âge. cfr Motanabbî (*diwân*, 31^e poème en *ddl*, vers 1)

sur le gibet, je serai « rapproché de Dieu » (Qor. XCVI, 19). — Et treize ans (1) plus tard, le jour où on le mit au gibet, il regarda vers moi du haut du pilori, et s'écria : ah notre Nîrôûz le voici ! — Oui, shaykh, il t'a été donné, enfin (2) ! — Certes il m'est donné, j'ai la vision (immédiate) et la certitude ! et, en moi-même, devant tout ce qui m'est donné, je me sens pressé de hâte, pourtant en vérité, ce n'est pas que j'aie voulu me hâter vers ma joie ! »

f) *Les recits d'al Qannâd*

'Alî-Ibn-'Abd-al-Rahîm al Qannâd (3) a raconté ceci à Ahmad-Ibn-al-'Alâ al Soûfî (4)

« J'ai vu al Hallâj trois fois en trois ans. A la première, j'étais venu ainsi lui demander de m'autoriser à l'accompagner. On me dit qu'il habitait à Isfahân. Là je demandai sa maison et l'on me dit où il avait habité, mais il était déjà reparti »

Je repartis de suite et me mis en route. Et voici que je le rencontrai au flanc d'une des montagnes près d'Isfahân, vêtu d'une *morayqa 'ah*, avec, à la main, une besace et un bâton à crosse (5). Quand il me vit, il m'appela, « 'Alî al Tawwazî ! » (6), puis il récita. (vers de Somnoûn al Mohibb)

(1) En 301/913, car ce ne peut être en 309/922, — puisque treize ans avant, en 296/908, il était à Bagdad — Cfr ici, p 11 — Donc il était à Nihâwand en 288, en juin (hazîrân), car la réforme du nîrôûz par al Mo'tadid en 282/895 le plaça le 12 juin (Safadî, trad. Amar, IAP, 1911, p. 284)

(2) « Qad othifta ! » il y a la une image évoquée, c'est le don fait d'un trésor.

(3) soûfî connu cf Qosh, III, 140, Sarrâj, *masâiri*, 160.

(4) Ap al Khatîb, recopie ap al Jildakî — Cf. Sh. tab, I, 108

(5) *rakwah* (cfr Tâliqânî, *amthâl*, 11) wa 'okâz

(6) Al Tawwazî (ms Koprulu) - nisbah, défigurée par les copistes, des habitants de Tawwaj (ou Tawwaz) en Fârs (Cf LS 259), cfr Br, I, 108.

« Bien que j'aie été rencontré ce soir, sous les habits de la Pauvreté, — sache que je suis déjà plus proche de la Liberté la plus abondante !

« Ne t'attriste donc pas de me voir, — dans un état si différent de ma condition d'autrefois

Mais j'ai une âme, et il faudra bien qu'elle meure à la peine, ou qu'elle m'emporte, — je te l'atteste, de degré en degré jusqu'au plus haut destin (1) ! »

Puis il me quitta, disant nous nous retrouverons, s'il plaît à Dieu ! — et il remplit ma paume de petits dinârs (2)

Un an s'était écoulé après cela, quand je demandai de ses nouvelles, à ses disciples, à Bagdad Ils me dirent. Il est à al Jabbânah (3) — J'y allai, le demandai, on me dit. il est au khân, j'y entrai, et le vis, vêtu de laine blanche Quand il me vit, il me dit « 'Alî al Tawwazî ! » oui, dis-je, et j'ajoutai être ton disciple ! ton disciple ! Il récita

« La vie mondaine (4) »

Puis il me prit par la main, et nous sortîmes du khân Et il me dit : j'ai à aller chez des gens que tu ne connais pas et qui ne te connaissent pas Mais nous nous retrouverons ! — et il me remplit la paume de petits dinârs, puis me quitta

Et l'on me dit il sera à Bagdad l'an prochain Là je l'allai trouver, mais on me dit le sultan le fait poursuivre .

Or, voici qu'un jour, j'étais au Karkh, entre les deux enceintes (5) un jour de grande chaleur, quand je le vis au loin, couvert d'une *fouṭah ramaliyah* sous laquelle il cherchait à se déguiser Et quand il me vit il pleura et il récita ces vers (*Tawîl*)

(1) Cfr Bak, 8 — Ces vers se répètent ap al Khatîb, suivant un autre isnâd, via Abou al Faṭṭ-Ibn Hafs — sui leur sens alchimique, cfr ici, chap XIV, III, c

(2) Donaynîrât

(3) Quartier du « cimetière » Est-ce près des *maqâbir Qoraysh* ?

(4) Cfr ici, *suprà*, p 92

(5) *Bayn al souṭrayn* (nom de quartier cfr au Caire) Yâq, I, 799

« Si mon œil veilla ou pleura, pour un autre que Toi,
Qu'il n'obtienne jamais ce Bien qu'il a et aura toujours desirer ! »

« Et si mon âme conçoit sans Toi, qu'elle ne vienne jamais
Paître aux prés du Desir, à Tes côtes, dans le Paradis ! » (1)

Puis il me dit ô Ali ! sauve-toi ! je prie Dieu qu'Il nous réunisse, si telle est Sa volonté ! »

g) *La visite à Jerusalem* (2)

« Il entra la nuit avec soixante-dix disciples portant besace (3) à Bayt al Maqdis (4) là, ils virent qu'on n'avait pas allumé les cierges et lampadaires (5) — Quand les allume-t-on ? — Au *saḥar* (6), répondit un des moines — C'est bien tard, dit (al Hallā) et il fit un geste, et dit « Allah ! », une lumière alors émana de son doigt, et quatre cents lampadaires s'en allumèrent, d'où la lumière revint jusqu'à son doigt — et le moine étonné, dit « quelle est ta religion ? — Je suis du rite et de la religion des *Hanīf*, je suis le dernier hanīf (7) de la nation de Mohammad ! — et le moine veux-tu entrer t'asseoir chez moi ? — A ta volonté, mes amis ont faim et nous n'avons plus d'argent » — On leur fit don de treize mille dirhams, et avant le lendemain tout était distribué ; et ils repartirent

(1) Ces vers se retrouvent ap al Khatīb, via Aboû al Fath al Iskandarī
« Falā ra'at riḡād al mona min janbayka wa jannat ! »

(2) Ap Jāmi, 172-173 d'après al Baqlī, *Shaiḡyāt*, ms Qādi'askar, f 15 a, resume ap Harawī (qui dit à al Shām, c -à-d en Syrie)

(3) Le chiffre est à noter cf. Jesus

(4) Il s'agit de Jerusalem, et très probablement de l'église de l'Anastasis, de la Resurrection, le Saint-Sépulcre.

(5) *Qandil*. — Ilyās-ibn Mansourī, patriarche melchite de Jérusalem (880-909), quēta en France pour le *luminare*, les pauvres et les captifs (lettre en 881)

(6) Un peu avant l'aube (pour les Laudes ?)

(7) *aqall hanīf*. — Abraham était *hanīf*, cfr Qoī, III, 89, etc

V

Les « apports d'objets », d'aliments.

Les récits suivants se rapportent à des phénomènes singuliers qui doivent actuellement à certains médiums suspects une célébrité d'assez mauvais aloi, mais qui ont joué un rôle trop considérable dans la vie publique d'al Hallāj (1) pour être rangés parmi les inventions légendaires qui seront examinées plus loin

a) Le second séjour à la Mekke

« Ibn-Khafff, ayant été questionné par Aboû al Hasan-Ibn Abî Fawbah (2) sur al Hosayn Ibn-Mansoûr, déclara

J'ai entendu Aboû Ya'qûb al Nahrajoûrî dire ceci al Hosayn Ibn Mansoûr vint à la Mekke, avec quatre cents personnes (3) Et les shaykh soufis (4) se les répartirent, en hébergeant chacun chez soi un groupe de ces pèlerins Or, pendant son premier voyage, j'avais été, entre tous ses khâdim, son confident Mais, cette fois-ci, je prévins les shaykh, et les pressai pour qu'on écartât de lui la grande foule

Enfin, lorsque vint l'heure du maghrib j'allai à lui et lui dis il se fait tard, viens chez nous, dîner — Nous mangerons sur l'Aboû Qobays, me répondit-il — Alors nous prîmes avec nous des provisions, et montâmes sur l'Aboû Qobays, puis nous nous assîmes pour manger Le repas achevé, al Hosayn Ibn Mansoûr dit Ne mangerons-nous pas des sucreries ? — Pourquoi, fis-je, nous avons déjà mangé des dattes — Je voudrais quelque chose de cuit au feu — Et il se leva, prit sa

(1) Cfr. ici chap IV, I, d 3

(2) Bâk, 11, Daylamî, IV, 6

(3) portant besace et bâton, Cf. al Samarqandî, *infra*

(4) De la Mekke

besace, et s'éloigna de nous un moment Puis il revint avec une coupe (1) et des sucreries, les plaça devant nous, nous les offrit « Bismî Allah ! », et tous se mirent à en manger Et moi, je me disais, cela provient sans doute de cette sorcellerie dont 'Amroû-lbn-'Othmân l'a déjà accusé Et j'en pris un morceau, je descendis le Wâdî, et passai chez les confiseurs pour leur montrer ce gâteau, — pour leur demander « Connaissez-vous celui qui en fabrique à la Mekke ? » Mais nul ne le connaissait A la fin on le présenta à une fille de cuisinière qui reconnut le gâteau et dit « Il ne s'en fait de pareil qu'à Zabîd (2) » Et je partis chez un pèlerin de Zabîd, chez qui j'avais un ami, je lui montrai le gâteau ; il le reconnut, et me dit « cela se fait chez nous, mais pourtant il est impossible d'en transporter Aussi je ne comprends pas comment on a fait pour l'emporter » Et je lui fis porter la coupe, et le priai de faire demander à Zabîd s'il ne manquait pas à un des confiseurs de la ville une coupe ayant telle et telle marque . Et cet homme de Zabîd étant revenu dans sa patrie, il découvrit que cette coupe avait été enlevée de la boutique d'un confiseur

Et c'est ainsi que j'acquis la certitude qu'al Hallâj était servi par des *Jinn* »

Et telle est l'accusation portée par al Nahrajoûrî, à laquelle Hamd a fait discrètement allusion dans son récit (3) al Hallâj « se faisait servir par des démons » (4)

(1) *Jâm* littéralement bocal de verre.

(2) En Yemen

(3) Cf. ici, p. 4.

(4) *Makhdoûm min al jinn*, ou absolument *makhdoûm* L'accusation religieuse contraire d'être *ma'rûû* « possède », n'est articulée dans des milieux musulmans qu'exceptionnellement Car « la nature humaine est supérieure à la nature angélique », spécialement dans les prophètes Mohammad a commandé aux démons (Bokhârî), et un hadîth affirme que Satan ne saurait apparaître sous la forme de

Mais al Nahrajoûrî avait d'autres raisons, de doctrine, pour se séparer d'al Hallâj. Il avait bien été son khâdim, et devait rester l'ami de son khâdim Ibrahim-Ibn-Fâtik, — mais il demeurait avant tout le disciple d'al Jonayd, d'al Makki, d'Abou Ya'qoub al Soust, — le partisan convaincu de la supériorité de l'*'ilm* (1) sur l'*'amal* (2)

« Les extases ne sont valables que lorsqu'elles concordent avec les données de l'*'ilm* (3) »

« Les hommes de Dieu ont recherché la réalité des choses divines, mais leur nature d'êtres créés a continué à les dominer. C'est pourquoi ils ont déclaré : on ne peut rechercher la Vérité, car on ne « recherche » que ce que l'on a « perdu » ; aussi bien ne peut-on chercher à saisir une perception de Dieu car Il est illimité (4). Aussi celui qui désire *observer* la présence de l'Omniprésent est un aveugle, — car l'Omniprésent n'apparaît que dans l'extase, et les discours de l'*'ilm* n'utilisent pas (les visions de) l'extase » (5)

Il développait, on le voit, fortement cette thèse d'al Jonayd que Dieu étant purement simple, il ne peut être question de retirer de l'extase aucun renseignement positif sur Lui (6)

Sur ce séjour d'al Hallâj à la Mekke, nous possédons un second récit, de Rashid Khirid al Samarqandi (7), tout à

Mohammad (Ibn Mas'oud, ap. Ibn Hanbal, *mosnad*, I, 375, Qosh, IV, 191) Cf. au contraire les contrefaçons sataniques de la personne de Jésus lui-même dans les récits de visions catholiques (Imbert-Gourbeyre, *La stigmatisation*, 1894, II, 148, 180)

(1) La science rationnelle des textes révélés et de la Tradition.

(2) Les œuvres pieuses surerogatoires

(3) Qosh, I, 195

(4) Partant, sans contact possible, confusion de l'infini et du transcendant

(5) Sh. tab, I, 110.

(6) C'est la « *sahw* », et non la « *sokr* », qui fait progresser dans la connaissance de Dieu (cf. ici, p. 36)

(7) Râwî inconnu. « *khired* » signifie intelligence, sagesse, en persan.

fait imité d'une scène évangélique ; nous le donnons plus loin

b) *Le recit d'al Holwânî*

[Ibrahîm] al Holwânî a dit (1)

J'accompagnais al Hosayn-Ibn-Mansoûr, avec trois d'entre ses disciples et nous nous trouvions entre Wâsît et Bagdad. Et il parlait, et au cours de la conversation, il en vint à prononcer le mot « halâwah » (2). Et nous disions, le shaykh devrait nous en donner. Il redressa la tête, et s'écria : « O Toi, qu'aucune conscience ne peut joindre, qu'aucune pensée ni opinion ne se peut figurer, Tu es celui qui est visible en tout corps et toute forme, sans y toucher ni T'y mêler. C'est Toi qui rayannes hors d'un chacun, — qui rayannes dans l'éternité d'avant et d'après, — et qui ne Te laisses trouver que quand tout paraît perdu, — et qui n'apparais que sous la semblance d'une énigme (3). Si Tu attaches quelque prix à ma proximité (4) de Toi et quelque valeur à mon isolement hors des créatures devant Toi, — alors, donne-nous cette halâwah pour plaire à mes compagnons ! » — Puis il s'écarta de la route à un mille de distance, et nous aperçûmes là un morceau de halâwah de couleur vive que nous mangeâmes.

Mais lui n'en mangea pas. Quand nous eûmes achevé, et que nous reprîmes la route, — un mauvais soupçon me vint,

(1) Akhb., 13

(2) Faute probable du copiste pour halwa, « pâte sucrée », traditionnelle en Orient, composée de farine de froment, de sesame, de miel (ou sucre) et d'huile. La halwa joue un grand rôle dans les imaginations des soufis (Cf. Hojwiri, *Kashf*, p. 344 et al Nahajourî, *ici*, p. 101), pour des estomacs fatigués par de longs jeûnes, il semble que c'était le festin rêvé.

(3) Al iltihâs 'le per ænigma similitudinis augustini' Tawâsin, VI.

(4) Qorb.

je ne cessais d'avoir la vue fixée sur l'endroit, — et je l'analysai de mon mieux (pour le discerner) Puis je m'écartai du chemin sous prétexte de purification, tandis qu'eux poursuivaient leur route Je revins alors à l'endroit où nous avions mangé, et je ne vis plus rien ; je priai, fis deux prosternations, disant « Délivre-moi, mon Dieu, de ce bas soupçon ! » Et une voix me dit « voyons ! Vous avez mangé sur le mont Qâf (1), et tu veux voir cette *halâwah* ici ! Redresse ton penser Ce shaykh n'est autre que le Roi du monde (2) »

c) *La légende d'al Samarqandî.*

Rashîd Khirîd al Samarqandî a raconté (3)

« En me rendant au pèlerinage, je rencontrai (al Hosayn) al Hallâj, dans le désert, avec quatre cents disciples, — et je fis route avec eux pendant un certain nombre de jours Les provisions s'étant épuisées ses compagnons lui dirent Nous désirons du mashwî (4), et il leur dit Asseyez-vous Ils s'assirent, et lui passa la main par derrière lui, et ramena un plat pour chacun d'eux, où il y avait un mashwî et deux galettes de pain (5), ils mangèrent et se rassasièrent.

Puis quelques jours après : ils dirent nous désirons des dattes fraîches Il se leva et leur dit. secouez-moi, comme

(1) Mont fabuleux de la Tradition

(2) Malik al donyâ

(3) Sources - Sohrawardî Maqtoul, *sharh al ta'arîf*, ms Oxf. f 63 b 'Attâr, *tadhkirah*, II, 138, mais le texte de Nicholson omet le second alinéa, qui figure dans la traduction arabe, et isole le quatrième alinea du reste du récit — Ap al Damîrî, un résumé de l'ensemble, peut être d'après 'Attâr On voit que ce récit légendaire ne fait que grouper les divers types d'apports d'aliments possibles, dans un but simplement anecdotique

(4) Ou « ra's al shât », c'est-à-dire du mouton rôti

(5) Ce qui fait quatre cents plats, quatre cents rôtis, et huit cents galettes, selon le calcul ingénu d'Attâr

on secoue les dattiers Ils le prirent, le secouèrent, et il en tomba des dattes fraîches, « jinnî » (1) Ils en mangerent et se rassasièrent.

Puis après quelques jours, ils dirent nous désirons des figues Il étendit sa main dans l'air, et en abaissa un plat rempli de figues toutes fraîches Ils en mangerent et se rassasièrent

Puis ils lui demandèrent de la halwâ, et, sans tarder, un bol apparut devant lui contenant de la halwâ Et ils en mangèrent et s'émerveillèrent de ce qu'elle ressemblait à celle qu'on vend à Bâb al Tâq (2), — et ils lui dirent comment as-tu fait pour en avoir ? — Il n'y a plus aucune différence pour moi entre être ici dans le désert, ou être à Bâb al Tâq si vous en étiez là, vous en recevriez tout comme j'en ai reçu. »

d) *Les récits d'Ibn Abî Sa'dân et d'Ibn al Jondî*

Récit d'Aboû Bakr Ahmad-ibn Mohammad-Ibn Abî Sa'dân (3)

Al Hosayn-Ibn-Mansour m'a dit : « Si tu crois en moi, je t'enverrai un oiseau (4) et si tu poses de sa fiente, le poids

(1) Litt « qu'on vient de faire tomber de l'arbre »

(2) La halwa se vend dans les carrefours, et c'était là un des passages les plus fréquentes de Bagdad, à la tête orientale du pont de bateaux, beaucoup de boutiques s'y étaient installées (cfr 'Arîb, 24) ou l'on vendait du pain et du « bâqlâ » tout frais (Qosh, IV, 189 : corr le commentaire) — Cfr. Tâliqânî, *amthâl*, 544

(3) Bâk, 16 Cfr. 101, chap IX, 1, a

(4) L'allusion au Grand Œuvre des alchimistes est transparente Il ne s'agit pas ici, comme l'a cru d'Herbelot (BO, ed 1776, p 393) de l'« Osfourat » ou « cnicus », safian bâtard, mais de l'oiseau alchimique, — le gaz qui s'envole par la distillation, laissant un résidu, « une fiente » qui se solidifie la *Pierre philosophale* (cf. ici, chap XIV, III, c).

d'un grain (1), sur un *mann* (2) de plomb, il se changera en or ! » Et je lui répondis « Toi, si tu crois en moi, je t'enverrai un éléphant qui, s'il se couche sur le dos, touchera de ses pieds le ciel, et si tu veux le cacher, je le cacherai dans un de tes yeux » Il resta interdit et se tut »

Récit d'Aboû al Hosayn Ahmad Ibn 'Imrân al Jondî (3)

« J'ai vu al Hallâj, et assiste à certaines de ses prestidigitations, comme celle de faire apparaître devant lui un jardin clos, avec des céréales, et de l'eau (4) »

e) *La théorie du charlatanisme d'al Hallâj selon al Tanoûkhî*

Le qâdî hanéfite Aboû 'Alî al Tanoûkhî, auteur de l'ingénieux recueil de contes « *Après le souci, le délassement* », était très bien documenté sur le procès d'al Hallâj (5), il a réuni aussi d'autres récits destinés à prouver son charlatanisme, et qui témoignent surtout de la spirituelle imagination de leur premier conteur, Ibn al Azraq

1° Récit d'Ibn al Azraq (6) (Ibn al Tanoûkhî, *nishwâr*). Plusieurs de nos amis m'ont raconté que, lorsque les habitants de l'Ahwâz et des lieux voisins se passionnèrent pour al Hallâj, car il leur procurait sur l'heure des vivres pour boire et pour manger, aussi bien que des pièces de monnaie qu'il appelait « des drachmes de la puissance divine » (7), — Aboû 'Alî al Jobbâ'i (8) fut mis au courant. Et il déclara « ces sont là des provisions faites, et cachées en réserve dans des mai-

(1) Habbah

(2) Poids de deux rotl, 5 kgs

(3) Disciple d'al Kholdî (Sarrâj, *masârî'*, 366, Sam'ânî, *ansâb*, 99 a)

(4) Barhebraeus, ed Salhâni, 272.

(5) Cfr *Quatre Textes* p 6, et ici, p 93.

(6) Aboû al Hasan Ahmad-ibn Yûsof al Azraq.

(7) *Dardûm al qodrah* cf ici, chap IV, II, d-2.

(8) Cf. ici, chap. IV, I, d-3 — Il y eut réellement des colloques entre les disciples mo'tazilites d'al Jobbâ'i et al Hallâj (cf. chap. XIV, II, c-4).

sons truquées (1) Mais faites-le donc entrer dans une de vos maisons qu'il n'habite pas, — et là, demandez-lui seulement de vous procurer deux fagots ! Quand il l'aura fait, alors vous pourrez croire en lui » — Quand al Hallâj entendit répéter cela, et apprit que certains se préparaient à suivre ce conseil, — il quitta l'Ahwâz »

2° « La plupart des tours de passe-passe d'al Hosayn Ibn Mansoûr al Hallâj (2) ressemblaient à des miracles et lui servaient à séduire les gens. Ainsi, il leur donnait de l'eau à boire, sans se servir d'aucun récipient au moyen d'un truc, et ceux qui ne le trouvaient pas, en étaient émus. Mais, les gens avisés ne s'y laissaient pas prendre. Telle l'histoire que m'a contée Aboû Bakr Mohammad Ibn Ishâq Ibn Ibrahim, shâhid (3) à al Ahwâz, — qui la tenait d'un astrologue — homme qu'il me nomma, et dont il me dépeignit la sagacité et la pénétration. Voici son récit

« J'avais entendu parler d'al Hallâj, et des merveilles qu'il faisait en public, et qu'il prétendait être de vrais miracles, dérogeant aux lois naturelles (4) : et je me dis « Allons voir quel est ce genre de miracles » Et je vins à lui, contre-faisant le novice désireux d'une direction religieuse, et nous entrâmes en conversation. Puis il me dit : « Indique-moi en ce moment ce que tu veux, et je te l'apporterai ! » Or, nous étions dans une de ces villes du Jabal (5), où il n'y a pas d'eaux courantes. « Je veux un poisson tout frais, et de suite ! — J'y vais, reste ici » Je m'assis, lui se leva, et dit : « J'entre

(1) Cf l'explication donnée en justice des « phénomènes d'apport » constatés à Adyar, près Madras, chez Mrs H P Blavatsky

(2) Al Tanoûkhî, *nishwâr* : et ap al Khatîb

(3) Un des « 'adoûl » du qâdî.

(4) *maftoûnât*.

(5) Le « Koûhîstân » persan, au sens large : le plateau persan au Nord de l'Ahwâz.

dans la maison, je vais prier Dieu pour qu'il t'en fasse apporter un » Il entra dans la maison, comme pour m'éviter, ferma la porte à clef et me fit attendre un bon moment. Puis il revint vers moi, trempé jusqu'au cou de boue et d'eau, — avec un grand poisson qui frétillait. Et je lui dis « Qu'est-ce ? — J'ai prie Dieu, qu'il soit exalté ! et il m'a ordonné d'aller jusqu'aux Batâ'ih (1) pour te rapporter ce poisson, et j'y ai été, j'ai plonge dans l'Ahwâz (2), et ceci est de la vase du fleuve, qui m'a sali quand je l'ai pris » Je compris qu'il me trompait, et lui dis « Si tu permets, laisse-moi entrer dans la maison, et si je n'y découvre aucun truc, je croirai en toi — A ton aise. » J'entrai, et refermai sur moi à clef. Je ne trouvai aucune issue, aucun truc, alors je fus pris de regrets : « si je trouve un truc, et que je le lui révèle, il me tuera là, dans cette pièce. Et si je n'en trouve pas, il me réclamera une attestation. Que faire ? » Tout en réfléchissant je soulevai la cloison de la pièce, revêtue de lattes (3) en sâj (4). Elle présentait un vide. Je tirai cette partie de la cloison, et vis qu'elle avait été déjà déplacée auparavant. Je passai outre, car le panneau n'était qu'une porte, garnie de clous ! Par elle je me faufilai jusque dans une grande cour intérieure, où il y avait un verger superbe, contenant toute espèce d'arbres, de fruits, de plantes, et de fleurs parfumées (5) : aussi bien celles dont c'était la saison, que celles

(1) Les marais

(2) Le Karotîn.

(3) *Izâr*

(4) Bois de l'Inde : probablement le teck.

(5) Si la traduction de ce long texte est donnée ici *in extenso*, ce n'est pas qu'il paraisse veridique, mais c'est, je crois, un des plus anciens exemples d'un thème célèbre du folklore des hérésies musulmanes : le « verger des merveilles », le « *Jardin Enchanté* » des sectes secrètes, lieu de délices pour les adeptes, et sujet d'émerveillement pour les profanes, ce que dans les siècles suivants, on attribuera aux héritiers de la pro-

dont ce n'était pas l'époque, celles qui avaient déjà fleuri, et qui auraient dû être fanées, mais qu'il avait réussi à faire durer (1) Il y avait aussi de belles armoires, garde-manger contenant toutes sortes de mets, tout préparés avec les accessoires nécessaires pour être apportés de suite si on en demandait Et il y avait, au centre, un grand vivier, où je pénétrai et je vis qu'il était plein de poissons, grands et petits Et j'y pêchai un grand, et j'en ressortis, mes jambes tachées de boue et d'eau, juste aussi haut que les siennes. Et je pensai : « Maintenant, si je sors, et s'il me voit avec ce poisson, il me tuera Je m'en vais ruser avec lui, tout en sortant. » Aussi, revenu dans la pièce, je commençai par lui dire : « Je crois, j'atteste ! — Quoi ? — Qu'il n'y a pas ici de ruse, que tout ne fait que confirmer la sincérité — Eh bien, sors ! » Et je sortis, car il s'était écarté de la porte d'entrée, trompé par le ton que j'avais pris Une fois sorti, tandis que je courais dans la direction de la porte extérieure, il aperçut le poisson que j'avais pris, et vint à moi, comprenant que j'étais au courant de sa fourberie Il se mit à courir derrière moi et me rejoignit, mais je le frappai avec le poisson à la poitrine et au visage, lui disant « Et toi, m'as-tu suivi, quand j'ai été jusque dans l'océan pour te pêcher celui-ci ! » Et tandis qu'il se frottait la poitrine et les yeux, là où le poisson l'avait heurté, je sortis

A peine sorti, hors de la maison, je me jetai à terre, tout de mon long, tant j'avais été ému et terrorisé Mais il sortit

pagande qarmate, aux « Assassins » du « Vieil de la Montagne », peut-être avec aussi peu de vraisemblance qu'ici aux Hallājīyah (cf Marco Polo, ed Pauthier, I, p 98 seq) Les charlatans ne font pas tant de frais de mise en scène, ils calculent leurs dépenses au plus juste, ils ne se hasardent pas à monter des musées d'histoire naturelle (cf al Hallāj a Soûs en 300/912) pour remiser leurs engins

(1) *Baqa* peut-être l'idée d'une immarcescibilité quasi paradisiaque

dans ma direction, et d'un ton souriant, il m'invita à rentrer. « Jamais, par Dieu ! car si je rentrais, tu ne me laisserais plus ressortir » — « Ecoute, par Dieu ! si je voulais te tuer dans ton lit, j'en aurais les moyens ! ainsi donc, si cette histoire-ci me revient, sache que je te tuerai, quand bien même tu serais dans les entrailles de la terre. Tant que tu ne la raconteras pas, tu seras sauf ! Et, maintenant, va-t'en où tu voudras »

Il me quitta, et rentra. Et je compris qu'il pouvait exécuter sa menace, en m'envoyant un de ses affidés (1), et que celui-ci, adepte convaincu, n'hésiterait pas à me tuer. Aussi je n'ai pas raconté mon histoire avant son exécution »

3° Ibn al Azraq (2) m'a dit « plusieurs témoins d'entre nos amis m'ont raconté qu'al Hosayn Ibn Mansour al Hallaj avait envoyé un de ses amis dans une des villes du Jabal, et s'était entendu avec lui pour lui faire feindre un rôle. L'homme partit, et vint demeurer deux ans dans cette ville, — pratiquant l'ascèse, les prières, les récitation du Qor'an et le jeûne. Et il gagna la confiance de tous. Un jour, il put annoncer qu'il perdait la vue : on dut le mener par la main pour aller à la mosquée, et tous le crurent aveugle pendant des mois. Puis il annonçait qu'il devenait infirme, et il se traîna ou se fit porter pour aller à la mosquée. Une année passa qui confirma tout le monde en cette persuasion qu'il était bien aveugle et infirme. Ce laps de temps écoulé, il leur fit cette déclaration : « J'ai eu un songe. Le Prophète, — sur lui la prière et la paix ! — m'a dit qu'il allait envoyer dans cette ville un de ses fidèles, un homme pieux, dont les prières sont exau-

(1) Cette accusation fait encore penser aux « Assassins » de Masyaf et d'Alamout

(2) Ap. « *nshwdr* » ? Dans le ms Paris 3482, du moins, ce récit manque, et c'est pourtant d'après al Tanoûkhi qu'il figure ap al Khatib, — d'où il a été extrait par Ibn Khallikân (*Wafayât*, supplément édité par Wustenfeld, p 36-37)

cées, et que ma guérison était entre ses mains, réservée à ses prières. Cherchez donc pour moi tous ceux qui se trouveront venir, foqarâ, et soûfis, — peut-être que Dieu me consolera par la main et par les prières de son fidele. Voilà ce que m'a dit le Prophète de Dieu, — sur lui la prière et la paix ! » Et les esprits furent préoccupés de la recherche de ce dévot personnage, et les cœurs l'attendaient.

Au moment où le délai allait expirer, dont il avait convenu avec al Hallâj, — celui-ci entra dans la ville, vêtu de laine fine, et s'isola dans la mosquée, invoquant et priant Dieu. On s'intéressa à lui, on en parla à l'aveugle qui dit : « Amenez-le moi. » Et quand il lui fut amené, et qu'il eut bien reconnu que c'était al Hallâj, il lui dit : « O serviteur de Dieu ! J'ai vu en songe ceci et cela : prie Dieu pour moi ! — Moi, qui suis-je ? Je suis indigne ! » Puis il se décida à prier pour lui, lui imposa les mains, et voici que le faux infirme se leva, y voyant pour de bon. Et la ville fut bouleversée, et bien des gens s'attroupèrent autour d'al Hallâj qui les renvoya et quitta la ville. Quant au faux miraculé, au faux infirme, il y resta encore quelques mois, puis il dit aux habitants : « Pour remercier Dieu de la grâce qu'il m'a faite, en me rendant l'usage de mes membres, il convient que je m'isole davantage pour prier, dans la retraite spirituelle. J'ai formé le projet d'aller sur la frontière, à Tarsoûs (1) : si quelqu'un a quelque chose à y acheter, je le lui rapporterai, sinon je prierai Dieu pour vous. » Et l'un de sortir mille dirhams qu'il lui donna, en disant : « Prends ceci comme pris sur l'ennemi, là-bas. » Un autre sortit cent dinârs, en disant : « Prends cela comme un butin conquis à la guerre sainte là-bas ». D'autres lui donnèrent de leurs propriétés, si bien qu'il amassa ainsi des milliers de dinârs et de dirhams. Il rejoignit alors al Hallâj, et les partagea avec lui. »

(1) Tarse, dans les marches de Roûm (*al Thoghhoûr*) LS, 132

CHAPITRE IV

LA PRÉDICATION PUBLIQUE ET L'INCULPATION POLITIQUE

SOMMAIRE

	Pages
I. — La predication publique à Bagdad	
a) La physionomie définitive de l'apostolat d'al Hallāj.	113
b) Le public Bagdadien et le théâtre de sa prédication	117
c) Ses discours (<i>ḥotab</i>) en public	
1 Dans les marches (<i>aswāq</i>)	123
2 Dans les seances (<i>majālis</i>)	126
3 A la mosquée d al Mansouri	128
4 Trois sentences	131
d) L'inculpation des miracles publics	
1 Leur heterodoxie en sunnisme	132
2. L'attitude d Ibn Afā	134
3 L'importance exceptionnelle des « <i>makhḍā'iq</i> <i>al Hallāj</i> » en hagiographie musulmane .	136
II. — L'inculpation politique la <i>da'wat al roboûbiyah</i> , usurpation du pouvoir suprême de Dieu, du droit divin	
a) Origine shi'ite de cette inculpation <i>gholoûw</i> .	138
b) La theorie imâmite du droit divin	140
c) La politique oligarchique iranienne des Banou-Nawbakht:	
1 Leur rôle a la tête de l'Imâmisme	142
2 Abou Sahl Ibn Nawbakht	146
d) Les relations d'al Hallāj avec les Imâmites	
1. Sa visite à Qomm et sa théorie des XII imâms	151
2 Les deux entrevues d'Ibn Nawbakht avec al Hallāj.	153
e) L'hostilité politique des Banou-Nawbakht contre al Hallāj	

1 Ses motifs	157
2 Ses moyens d'action	158
3 Le triomphe de l'oligarchie iranienne	158

I

*La predication publique a Bagdad**a) La physionomie définitive de l'apostolat d'al Hallâj*

Au retour de son second grand voyage, au moment de son troisième pèlerinage, — la physionomie déjà si originale d'al Hallâj va prendre son caractère définitif, — après une lente et progressive évolution

A la stricte discipline intérieure, ascétique et morale, de Sahl al Tostari, — s'est ajoutée d'abord la connaissance traditionnelle de la Sonnah orthodoxe, auprès d'*ahl-al-hadith* soûfis, donc particulièrement dévots au Prophète, comme al Makkî, al Jonayd et Ibn 'Atâ — Les expériences mystiques de sa vie intérieure ont conduit al Hallâj à sélectionner parmi les traditions de la Sonnah, celles qui visent plus particulièrement la vie de renoncement et d'humilité fervente, une foi débordante l'a incité à prêcher en public, chez ses frères musulmans et même chez les idolâtres, — chez les grands comme dans le peuple, — ces règles de vie qu'il avait trouvées bonnes pour lui-même — Mais jusqu'ici sa personnalité ne tranche pas complètement sur les silhouettes des autres traditionnistes à tendances mystiques, sa liberté d'allures n'est pas isolée, l'usage même qu'il fait des concepts de la logique grecque se retrouve chez deux autres, al Tirmidhî, et al Khar-râz

Une chose, peut-être, commence à le dissocier nettement des autres, le nombre inusité de gens qui recourent

à lui comme à un sauveur, — qui lui écrivent des lettres où ils le surnomment « Celui qui secourt », « Celui qui donne à manger », « Celui qui sait discerner », « Celui qui est ravi en Dieu » — Et, parallèlement à ce mouvement de sympathie profonde, les nombreux miracles qu'on lui attribue

Les miracles attribués aux soufis antérieurs (1), d'Ibrahîm-ibn Ad-ham à Dhoû al Noûn, d'al Bistâmî à al Tostarî, sont des curiosités opérées en petit comité, entre initiés citées dans des récits très postérieurs (2) Ceux que l'on rapporte d'al Hallâj se seraient passés en public. Et c'est ce qui commence à étonner et à choquer ses contemporains.

Alors seulement s'accuse, sous son aspect définitif, la figure d'al Hallâj. — Au retour de son troisième pèlerinage, il revint à Bagdad « très changé », note son fils Hamd, très différent de ce qu'il avait été jusque-là — « Il acquit un immeuble, s'y bâtit une maison (3), — et il se mit à prêcher aux habitants une doctrine (*ma'na*) que je n'ai comprise qu'à moitié (Lejuriste) Mohammad-ibn Dâwoûd s'éleva contre cette prédication avec plusieurs autres ulémas, — et ils flétrirent son attitude, (le vizir) 'Alî-ibn 'Îsâ l'attaqua à cause du (chambellan) Nasr al Qushoûrî (qu'il avait converti), et al Hallâj fut renié par al Shibli et d'autres maîtres en mystique Et les uns disaient : c'est un sorcier, les autres : c'est un fou : les

(1) Ibn Hazm ajoute à Shaybân Râ'î, Abou Moshm Khawlânî, Ibn Mobâarak (II, 74)

(2) Et surtout ils ne prouvent rien en faveur de leurs auteurs, cfr., ici même, chap IV, 1, d-3, et selon al Bâqillânî (chap VIII, v, b-4).

(3) Au grand scandale de la plupart des soufis, pour qui le vœu de vie parfaite *exclut* le droit de posséder Cfr le mot d'Ibn Abî al Hawwârî sur Dâwoûd al Tâ'î « Ce n'était pas un véritable ascète, puisqu'il a vécu pendant vingt ans des vingt dinârs qui lui venaient de son père » (*Qoût*, I, 270), — cfr, dans l'Eglise catholique, l'herésie des Fraticelles sur la « pauvreté évangélique du Christ qui ne possédait rien en propre » (condamnation de Michel de Césène, 13 nov 1323 ; ap. Denzinger, ed. 1908, n° 494) Cfr. *suprà*, p 45.

autres non, — il a le don des miracles et sa prière est exaucée — Et les langues de jaser sur son cas tant et si bien que le sultan le fit emprisonner »

Quel est le caractère de cette nouvelle prédication ? — Il venait de la Mekke, où il avait passé deux ans dans la solitude. Et c'est là, semble-t-il, qu'il prit conscience du terme de la vie parfaite, et du but de la théologie mystique. Dans la prière de sa dernière veillée, — il dit à Dieu : « C'est Toi qui as assigné à ce témoin actuel (= al Hallâj) de Ton essence divine, une certaine ipséité (*howi*, pour parler de Toi à la première personne, en rapportant Tes traditions, *Riwdyât*) Et c'est Toi qui as pris mon essence pour Te servir de symbole (1) (parmi les hommes), — quand, me manifestant dans le dernier de mes états, Tu en es venu à faire proclamer mon Essence (= Toi, mon créateur) par mon essence (créée) » C'est cette seconde et définitive élection qui caractérise la dernière période de la vie publique d'al Hallâj. Ses adversaires les Imâmîtes ont bien noté la progression, d'abord il a usurpé le droit de *da'wah*, prédication publique, — réservé au seul *na'ib* (délégué) de l'imâm shî'ite, et s'est arrogé le droit d'édicter des règles de culte, — réservé à l'imâm lui-même, enfin à son dernier pèlerinage, il s'est arrogé le droit d'ordonner *comme* Dieu, — l'autorité souveraine, *roboûbiyah*, qui n'appartient qu'à Dieu, — qui ne l'a même pas déléguée à ses prophètes (2)

Au terme de la sainteté, — à la consommation de l'union divine, — le saint est plus qu'un prophète chargé d'une mission extérieure à remplir, délégué avec une loi à faire observer, le saint ayant parfaitement uni sa volonté à celle

(1) *Tamalhthalta*, cit. *supra*, p. 6-7

(2) *Niyâbah* du mahdî à Qomm puis *imâmah*, et *gotbiyah* à la Mekke, enfin *ittihâd* et *roboûbiyah* à Bagdad (*Khoûnsârî*, *Rawdât al jannât*, II, 234)

de Dieu se trouve en tout et partout interpréter directement la volonté essentielle de Dieu, participer de la nature divine, « transforme » en Dieu Nous étudierons plus loin en détail la forme théologique très curieuse donnée par al Hallāj à cette conception (1) Et il semble bien qu'il a été poussé à l'appliquer dans sa conduite, à la prêcher par l'exemple, — avant d'en formuler la théorie

Cela se dessine déjà dans la prière publique (*Khotbah*) qu'il fit à la Mekke, à son pèlerinage d'adieu, le neuvième jour, 9 dhoû al hijjah 295/907, au mont 'Arafât, devant les pèlerins assemblés « O Guide des extasiés ! s'écria-t-il, du haut d'une éminence (2) puis, se frappant la poitrine « Roi glorieux je Te sais transcendant, je Te dis au-dessus de tous les *tashih* de ceux qui t'ont dit : « Gloire à Toi ! », de tous les *tahlil* de ceux qui t'ont dit : « Il n'y a de dieu que Dieu ! », de tous les concepts de ceux qui T'ont conçu ! O mon Dieu, tu me sais impuissant à t'offrir l'action de grâces (*shokr*) qu'il Te faut Viens donc en moi Te remercier Toi-même, voilà la véritable action de grâces ! il n'y en a pas d'autre (3) ! »

Nous avons la cette double affirmation que la théologie dogmatique d'al Hallāj développera, et que sa prédication exposera la pure transcendance divine, — et la présence de Dieu par sa grâce dans les âmes justes qu'elle vient sanctifier par les rites du culte — L'ascèse négative de l'âme preconisée par al Jonayd n'est qu'une préparation, l'ivresse délirante constatée chez al Bistâmî n'est pas la vraie et durable présence de Dieu dans le mystique Dans l'essence de l'union (*'ayn al jam'*), tous les actes du saint restent coordonnés, volontaires, et délibérés par son intelligence, —

(1) Cfr ici, chap. XII, VI, c-5, comp chap XI, IV, b

(2) Peut-être le *Jabal al Rahmah* actuel (Batanounî, *rihlah*, 1911, p 186 plan)

(3) Kalabâdhî, *ta'arrof*, n° 29, Baqlî, *Shathiyyât*, t 132 ms. Shahîd 'Alî (redaction différente) Solamî, *fabagat*, 'Attâr, II, 139

mais ils sont entièrement sanctifiés et divinisés L'unité divine n'a pas pour résultat de détruire la personnalité du mystique, en la brisant aux rites (*ṣabr, ṣahw*) ou en la dissociant par l'ivresse extatique (*ṣahr*), elle la perfectionne, la consacre, la divinise et en fait son organe libre et vivant

Telle est la découverte ultime, — et le dernier message exposé par la véhémence prédication d'al Hallāj après 295/907 Il crie sa joie d'avoir atteint, de posséder « Celui qui est au fond de l'extase »(1), au delà du culte de la contrainte qui plie les uns à se figer dans le rite strict, — au delà du culte de l'enthousiasme qui entraîne les autres à s'exciter à l'extase par des objets créés et des procédés humains, le terme de ces pratiques est la destruction idolâtrique de l'individualité aux pieds de la divinité impassible Mais la mystique, selon al Hallāj, n'aboutit pas là L'union divine ou elle se consomme sont des épousailles amoureuses où le Créateur rejoint enfin sa créature, où Il l'étreint et où celle-ci s'épanche avec son Bien-aimé en dialogues intimes, familiers, brûlants et volubiles, l'entretien devient continuel entre elle et cet interlocuteur divin qu'elle possède tout au fond d'elle-même, — usant avec lui du « toi et moi » (2), — rapportant tout à lui et lui offrant tout, souffrances, désirs, regrets, espérances Il n'y a pas de mystique arabe dont la langue amoureuse soit à la fois plus ardente et plus chaste que celle d'al Hallāj, aucune transposition des symboles de l'amour profane n'en vient troubler l'élan

b) *Le public Bagdadien et le théâtre de sa prédication*

Al Hallāj, en revenant à Bagdad, devait y retrouver des adhérents, ceux-là mêmes qui l'avaient surnommé « *al Mostahim* » « Celui qui est ravi en Dieu ». — Il paraît proba-

(1) Vers d'al Hallāj, ap ms Londres, 888, f 327^a

(2) Cfr *Tawdshtn*, p 133-134, et ici, *infra*, chap XIV, III *passim*

ble, que si le quartier des « Tostariyin » fondé sur la rive droite du Tigre, entre Bâb Basrah et le fleuve abrita dès 292/904 les notables de l'Ahwâz qu'il avait alors décidés à venir à Bagdad, — c'est là, auprès d'eux, qu'il revint se fixer, bâtir sa maison, installer sa femme, avec son jeune fils Hamd. Les gens de Tostar étaient des commerçants en étoffes de coton et en brocart (*dibâḡ*) (1), il se peut qu'al Hallâj ait repris, auprès d'eux, le métier de cardeur.

En tout cas, tous les témoignages nous le montrent prêchant et priant sur la rive droite du Tigre, autour de ce quartier des *Tostariyin*, — à la mosquée de la Ville Ronde (d'al Mansour); — au masjid 'Attâb dans le Souq al Qatî'ah, marché central du Qatî'at Omm Ja'far, l'ancien fief de la sultane Zobaydah, — dans la rue Bayn al Sou'rayn du Karkh, — au Khân al Jabbânah; — sur les tombes dites « des Martyrs », *maqâbir al Shohadâ*, au cimetière de Qoraysh (2) — C'est sur la rive droite encore que s'élèvera sa tombe.

A quel public s'adressa-t-il ? Il accepta, nous le verrons, des invitations chez les grands, deux chefs d'armée en faveur à la Cour, Ibn Hamdân et al Qoshoûrî entrèrent en relations avec lui, il leur dédia des opuscules, et le second se convertit, de riches marchands comme al Madâ'ini, le reçurent, il accepta même les aumônes d'un mazdéen, Bahrâm.

Mais il s'adressait, de préférence, au peuple; et c'était, dans les marchés, à la porte des mosquées, un discours improvisé, à la fois raisonné et spontané, — dialectique et vibrant, — une sorte « d'extase de jubilation » se racontant elle-même devant la foule, un ravissement clairvoyant, — sans démençe de gestes ni de paroles. Il continuait, sans doute, à

(1) LS, 234 — Ibn 'Abd Rabbihî, *'Iqd*, ed 1316, III, 257

(2) Sur ces noms de lieux, voir le plan ci-annexe, cfr Le Strange, *Baghdad*, 97, 115-116, 140-141, al Khaṭīb, *ta'rikh*, introd trad. Salmon, 149, 45

prêcher la contrition et à pratiquer une vie renoncée, mais il lui fallait témoigner par dessus tout sa joie de l'union divine, — et la crier.

Le public bagdadien s'arrêtait volontiers pour l'écouter. Qu'en pensait-il ? Son fils l'a rapporté : on le disait « magicien, ou possédé », mais d'autres le défendaient, disant « il a le don des miracles, et sa prière est exaucée ».

Entre toutes les capitales de l'Islâm, Bagdad a conservé intacte à travers les siècles, l'originalité psychologique collective de ses habitants. Rien ne nous enseigne mieux à ce sujet que les proverbes locaux, cités par les poètes ou conservés dans des recueils spéciaux, — ils évoquent bien la physionomie spéciale que la foule prend encore dans la rue pour le voyageur, — le mercantilisme sceptique des Mecquois (1), — la langue enervée des Carotes, — la ruse patiente des Fâsis, — la douceur amusée des Tunisiens, — la vivacité intellectuelle des Damasquins, — la démoralisation ironique et calme des Bagdadiens.

Nous avons un petit recueil, assez typique à ce point de vue, sur la « psychologie des foules » de Bagdad : la « *Ri sâlat al amthâl al Bayhdâdiyâh* » (2), recueil des proverbes populaires de Bagdad, réuni en 421/1030 par le qâdî hanéfite de Balkh, Aboû al Hasan al Tâliqânî (3). Un certain nombre de ces proverbes ont trait à des jugements populaires sur les choses de la foi, les sôûrates du Qor'ân (54, 437), le Jugement (563), les menaces de l'enfer (593), le Pro-

(1) Cf. les *Mekkanische Sprichwörter* réunis par Chr. Snouck Hurgronje.

(2) Cf. notre édition, Caire, 1913, 41 + 3 pp., et *Notes sur le dialecte de Bagdad*, ap. *Bull. Inst. fr. Archeol. Or.*, t. XI, pp. 1-24.

(3) Connu pour ses discussions, à Bagdad, avec le shâfi'ite Aboû al Tayyib al Tabarî, mort en 450/1058 (Sobki, *tabaqât*, III, 182-188).

phète (137, 549), Moïse (382, 512) et Pharaon (335, 512), Satan (60, 61, 479), et les anges (583), — sur les actes religieux, principalement le pèlerinage (28, 198, 201, 264 *bis*) et ses stations, Fayd (21, 415), Minä (236, 486), la Mekke (462) et la Ka'bah (312) — A côté des phrases classiques sur le tribunal du qâdî (319) et la justice du sultan (40, 186), — on y trouve exprimée cette résignation ironique au pire qui est le fond de l'âme populaire Bagdadienne, — où l'endurance un peu fruste du Bedouin se mêle à la faiblesse intelligente, à la souplesse gracieuse du Persan « Adore le singe quand il est puissant (90) (1) — L'esclave est celui qui n'en a pas (66) — Aimer et désirer, force à endurer (496) — Si tu n'as pas de *shaykh*, achète-t'en un (447) — Réciter « Dis, Dieu est l'Unique » (Qor CXII) n'est pas assez pour s'initier au secret de l'Y et de l'S (lettres initiales de la sôûrate XXXVI) (437) — Qu'y a-t-il dans « Tabbat » (Qor CXI) qui puisse faire peur aux *ymn* ? (2) (54) — Ne fais pas de bien, et il ne t'arrivera pas de mal (579) — Celui qui prie n'est pas pardonné, qu'espère alors celui qui souille le *muhri'ab* ? (421) »

Cette population sceptique et résignée aimait et vénérât les traditionnistes sunnites, elle avait fait à Ibn Hanbal des funérailles grandioses, — et son attitude forcera le vizir à relâcher Ibn 'Atâ (309/922) par crainte d'une sédition — Elle aimait et vénérât al Hallâj (3), elle a conservé le culte de sa mémoire, mais il ne semble pas que sa dernière prédication l'ait profondément remuée — Elle commençait déjà à souffrir de la crise économique et sociale qui, engendrant à partir de 308/921 les émeutes et paniques spasmodiques notées par Hamzah al Isfahânî (il en note dix-huit de 308/921 à 320/

(1) Al Ma'arri l'a cité (*ghofrân*, 150)

(2) Ce sont les sôûrates CXIII-CXIV qui les mettent en fuite

(3) Cf. lettre du vizir à al Moqtadir, chap VI, III, e

932) (1), — aboutira à la destruction du pouvoir temporel des Khalifes, — et à la royauté locale des Bowayhides

L'endroit où al Hallâj se retirait pour prier la nuit, pendant sa dernière prédication, — et où il conseillait à ses disciples (2) de faire des retraites de dix jours dans le jeûne et l'oraison, était un coin retiré du grand cimetière de Qoraysh, — nommé les *maqâbir al shohadâ*, les tombes des « martyrs » C'était ainsi, semble-t-il, que les purs sunnites, les *ahl-al-hadith* de Bagdad nommaient les quatre grandes victimes Khorâsâniennes de l'inquisition mo tazilite, martyres de la « parole incréée » de Dieu, — Ahmad-ibn Nasr, exécuté en 231/846, Ahmad-ibn Hanbal, flagellé en 219/834, — et leurs compagnons Ibn Noûh et Ibn Hammâd morts en prison pour la même cause (3)

Ce fait est très important, il montre d'abord que, pour al Hallâj, sa doctrine sur la participation permanente des justes sanctifiés au verbe mental de Dieu (*Kalim nafsî*) n'était que l'aboutissement de la protestation d'Ibn Hanbal publiant sa foi intime dans le Qor'ân incréé (4) Il explique ensuite pourquoi, se souvenant de la dévotion d'al Hallâj pour Ibn Hanbal, les Hanbalites de Bagdad ont eu parmi eux des hommes défenseurs résolus d'al Hallâj, au point de s'exposer eux-mêmes Ibn 'Aqîl et Ibn al Ghazzâl

Voici un récit sur les prières d'al Hallâj en cet endroit (5)

(1) *Annales*, éd Gottwaldt, II, 155

(2) Aboû Yousof al Qazwîni, ap Ibn al Jawzî, in 'Aîth, cd de Goeje, p 105⁵, l 20, et ici, *infra*, chap VI, III, d

(3) Cfr Patton, *Ahmed ibn Hanbal and the Mihna*, Leiden, 1897, pp 117-119 Et *Mém Inst. fr. Archéol Or*, Caire, t XXXI, pp. 101-102, pour l'emplacement exact de la tombe d'Ibn Hanbal, cependant Ibn Nasr fut enterré sur la rive Est (à la Mâlikîyah, Sam'ânî, *ansab*, s v) et Ibn Noûh à Raqqa

(4) Cf *infra*, chap. XII, II, d

(5) Akhb, n° 10, reproduit par Monâwî, *Kawâhib dorriyah*, s v

Récit du qâdî Ibn al Haddâd (1), — d'après Aboû al Hosayn al Basrî « J'étais sorti, pendant une nuit, au clair de lune, pour prier sur la tombe d'Ibn Hanbal (que Dieu l'ait en Sa miséricorde !) et je vis là-bas, de loin, un homme debout, tourné vers la *qiblah*. Je m'approchai de lui sans qu'il s'en aperçût, — et c'était al Hosayn ibn Mansoûr al Hallâj (que Dieu l'ait en Sa miséricorde !) Et il pleurait, et il disait « O Toi, qui m'as enivré de Ton amour, et fait erier sur les esplanades de Ta proximité, — Tu es le seul, dans la solitude de l'Eternité, — Tu es l'Unique à Te témoigner, du haut du « siège de la véracité » — Ton témoignage, — c'est la justice, sans que Tu Te justifies, Ton éloignement, c'est le *dam* (2), sans que Tu Te mettes à l'écart (3), Ta présence c'est Ta science, sans que Tu bouges, Ton absence c'est le *voile* imposé (du *nom*) (4), sans que Tu partes. Et rien n'est au-dessus de Toi qui Te porte ombre, — et rien au-dessous qui Te supporte, et rien par devant qui Te délimite, et rien par derrière qui Te rejoigne.

Je T'en supplie, par égard pour cette proximité sacrée que Tu fais descendre jusque sur moi, et par les degrés encore plus hauts que je Te demande, ne me rends pas à moi-même, après m'avoir ravi à moi-même, — ne me montre pas mon âme maintenant que Tu me l'as dérobée à moi-même, — multiplie le nombre de mes ennemis dans Tes cités, — et de ceux qui réclament ma mort parmi Tes fidèles ! »

Quand il m'aperçut, il se retourna, sourit, vint à moi, et dit : « O Aboû al Hosayn ! L'état où je suis, c'est tout juste le premier degré des novices ! » — et je lui dis : Par exemple !

(1) Cf. *Tawâsin*, 206, n. 4. Il était venu à Bagdad, porteur de la démission de son maître Ibn Harbawayh, grand qâdî du Caire, démission qui ne fut acceptée par le vizir qu'en 341/923 (*Sobkt*, II, 302).

(2) 'Azl. Litt. « révocation de l'élection ». Cfr. *Tawâsin*, VI, 26, 30.

(3) *I'tizâl* contre le mo'tazilisme, qui supprime toute communication, toute vision de Dieu, sous prétexte de transcendance.

(4) Principe d'individuation des créatures, cfr. *infra*, chap. XII, v.

que dis-tu, ô shaykh ! que cet état est le premier degré des novices ? quel état mystique pourrait être plus haut que celui-là ? — Et il dit « J'ai menti, c'est à peine le premier état des simples fidèles, même pas c'est le premier état des infidèles » — Et il poussa trois cris, tomba, et le sang lui vint à la bouche et il me fit signe de la main pour que je m'en aille Et je partis de suite. Le matin venu, je l'aperçus dans la mosquée d'al Mansouû Il me prit par la main, et, se penchant à l'écart, me dit Pour Dieu ! n'apprends à personne ce que tu as vu de moi hier »

c) *Ses discours (khotab) en public*

1 *Dans les marches (aswâq)*

I *Ibn Mardoûyêh a dit* (1) (Alîmad-Ibn-Fâris-Ibn-Hasarî a dit) (2)

« J'ai vu al Hallâj, dans le souq al Qatî'ah, pleurer, plein de chagrin, et s'écrier ô gens ! cachez-moi de Dieu (à trois reprises) ! — puis il récita car Il m'a ravi à moi-même, et Il ne me rend pas à moi-même ! et je ne puis lui témoigner les égards dus à sa présence, car j'ai crainte de son abandon — Alors, Il me laissera désert, délaissé, proscrit ! et malheur à celui qui se sent désert après la Présence et abandonné après la Jonction ! — et l'on pleurait Puis, il vint s'arrêter devant la porte de la mosquée 'Attâb (3), et recommença à proférer des paroles dont une partie était intelligible, et l'autre, nous échappait Voici ce qui parut intelligible

« O gens ! certes, s'Il crée sa créature c'est par pure bonté envers elle. Et si tantôt, Il irradie brillant devant elle, — et tantôt se revêt pour elle d'un voile, — c'est toujours pour la faire progresser Car, s'Il n'irradiait pas, tous nieraient

(1) Akhb., n° 15.

(2) Lacune à suppléer cf ici, *infra*

(3) Cf Le Strange, *Baghdad*, 115, *Quatre Textes* . p. 23

Son existence, et s'il ne se voilait pas tous seraient fascinés. Et voilà pourquoi il ne rend permanent pour eux aucun de ces deux états. Quant à moi, voici qu'il n'y a plus de voile entre lui et moi, pas même un clin d'œil ! Le temps que je trouve le repos, afin que mon humanité périsse en sa divinité, pendant que mon corps se consume aux flammes de Son omnipotence pour qu'il n'en reste plus ni trace, ni vestige, — ni visage, ni description ! »

Et voici ce que nous ne comprîmes point

« Apprenez que les formes matérielles (1) subsistent, par l'atome, en Sa divinité, — et que les jugements (2) sont rendus par Son humanité, — enfin, que l'émotion immédiate (3) et le raisonnement (4) sont deux routes, qui aboutissent également à la connaissance du Point Primordial (5) »

Puis il récita

« La science de la Prophetie est comme la *lampe* (6) de la lumière divine,

Tandis que le point d'attache de l'inspiration extatique se trouve dans l'enfeu qu'il lui a préparé (7)

« Par Dieu ! c'est le souffle de l'Esprit qui s'insuffle dans ma peau,

Et c'est ma pensée (ainsi sanctifiée) qui fait (dejà) souffler Israël dans la Trompette (8)

« Dès qu'il se transfigure ainsi à mon esprit pour me parler,

Je vois dans mon ravissement Moïse sur le Sinaï ! »

(1) *Hayâkil* Cf. ici, chap. XI, n, b

(2) *Ahkâm*, définitions pratiques, jugements abstraits de la raison

(3) *Al hoûh* (?) cite dans le *Lisân* (cf *Quatre Textes* . p 36).

(4) *Al sayr* pour *Sayr al sirr* (Baqlî, *Shathiyât*)

(5) *Al noqtah al asliyah* Cf. ici, chap. XII, 1, a-3

(6) *Misbâh* cf. Qor'ân, XXIV, 35, et comm. d'al Kharrâz (ici chap. XII, m, a)

(7) *Mushkât* (cfr. id)

(8) Du Jugement Cfr. théorie des trois *Résurrections* (*qiyâmât*), chap. XIV, n, a-23, et le mot d'Ibn Mâkhilâ « Quand la Trompette sonnera, le mystique sincère dira . il y a longtemps que je l'ai entendue ! » (Sha'râwî, tab. I, 99)

II *Ahmad-Ibn-Fâris a dit* (1)

« J'ai vu al Hallâj dans le soûq al Qahtabah (2), et il disait :
La vérité affirmant *que Dieu est unique* est engainée dans
la conscience, dont l'acte (*sirr*) est engainé entre les deux
inspirations (3), — et les deux inspirations entre les deux
penseurs, — et le penser est plus prompt que les coups d'œil !
— et il récita

« Pour les flammes de la lumière religieuse, il est, parmi la création, des foyers,

Et, pour la conscience, se gardent, en l'intime des cœurs discrets, les secrets

« Et pour l'être, au fond des êtres, réside une Existence creatrice
Pour qui mon cœur se réserve, qu'il vise, et qu'il élite !

« Considère, avec l'œil de l'intellect, ce que je te décris,
Car l'intellect a ses moyens pour entendre, saisir et voir ! »

III *Ahmad-Ibn-Fâris a dit* (4)

« J'ai vu al Hallâj dans le soûq al Qatî'ah, — debout, devant la porte de la mosquée (5), et qui disait

« O gens ! Quand la Vérité s'est emparée d'un cœur, —
Elle le vide de tout ce qui n'est pas Elle ! Quand Dieu s'attache à un homme, Il tue en lui tout ce qui n'est pas Lui ! Quand
Il aime un de ses fidèles, Il incite les autres à le haïr, afin que
son serviteur se rapproche de Lui, pour consentir à Lui (6) !

Mais que m'arrive-t-il à moi ? Je ne sens plus la moindre
brûle de Sa présence, ni la moindre atteinte de Son regard !

(1) Akhb, n° 35

(2) Cf Le Strange, *Baghdad*, p. 140, lapsus pour « Qatî'ah »

(3) *Al Khâtîran* les deux suggestions simultanées, la bonne et la mauvaise cf la théorie mo'tazilite

(4) Akhb, n° 36.

(5) Peut-être la mosquée 'Attâb

(6) Son disciple Fâris, paraphrasant Qor, XX, 43, dit « Je t'ai élu
pour Moi, afin que tu ne serves à nul autre » (Baqli, *tu/sin*, in loco)

Hélas ! Et voici tant de gens qui se mettent à me haïr, maintenant (1) ! »

Puis il pleura, et les gens du souq se mirent à pleurer avec lui. Et, quand il les vit qui pleuraient, le sourire lui revint, puis il s'écria :

« O gens du souq ! O gens du souq ! Il me comble et il ne me rejette pas ! Mon moi ? Il se familiarise avec lui, — sans qu'il m'enlève à mon moi ! Mais je ne me sens pas rassuré, — ce sont là des avances, plus que je n'en puis supporter ! »

Puis il récita

« J'ai étroit, de tout mon être, tout Ton amour, ô Saint ! Tu T'es tant manifesté qu'il me semble qu'il n'y a plus que Toi en moi !

« Je retourne mon cœur (2) au milieu de tout ce qui n'est pas Toi, — mais je ne vois

Plus rien que détachement, de moi à eux, — et familiarité, de moi à Toi !

« Hélas ! me voici, dans la prison de la vie, reuni

A tout le genre humain. Ah prends-moi avec Toi, hois des humains ! »

2. — Dans les seances (majlis)

I *Abou al Qâsim 'Abdallah-ibn Ja'far al Mohibb* a dit (3) Quand al Hallâj vint à Bagdad, et que ses habitants se réunirent autour de lui, un shaykh, se trouvant chez un des notables de Bagdad, appelé Aboû Tâhir al Sâ'wî et qui aimait les soufis, lui proposa d'organiser une réunion où al Hallâj viendrait. Il accepta et réunit les shaykh en sa maison. Al Hallâj étant là, al Sâ'wî dit au récitant (4) : « Chante ce que le shaykh (il voulait dire al Hallâj) te dira. » — Al Hallâj dit : « *Qu'il reveille celui qui dort* (5), car le récitant, chez les soufis, ne dort pas. » Le récitant chanta (sur ce thème) et les

(1) Corr *dalla*, du texte, en *zalla*

(2) Sur la théorie du *taglib*, cf. ici, chap. XI, II, d.

(3) Akhb, 39.

(4) *Qawwâl*, l'exécutant qui donne la séance (*simu'*).

(5) Thème sur lequel chanter.

assistants furent charmés. Alors al Hallàj se dressa au milieu d'eux, en extase et tout resplendissant des clartés de la réalité divine, et il s'écria :

« Trois lettres sans point et deux pointées, le discours s'attèle la
La première (des pointées) signale (1) chaque extase, et l'autre pour chacun sert à affirmer (2)

Quant aux (trois) autres lettres, ce sont mystères et énigmes, ou il n'est plus question de voyage, ni d'étape (3) »

Il « Al Hosayn (4) avait entrepris la conversion d'un certain Ibn-Hâroûn al Madâ'inî, qui réunit des shaykh connus de Bagdad, pour discuter avec lui. Quand tout le monde fut arrivé, au début de la réunion, al Hallàj, lisant dans leurs pensées, récita

« O insoucieux ! ignorez-vous donc ce que je suis ?

Pourquoi ne pas reconnaître ma véracité et mon éloquence ?

« Il y a, pour désigner le culte que je rends à Dieu, un adjectif (5), qui a six consonnes,

Dont deux portent des points diacritiques (6)

« De ces deux lettres, l'une est radicale, — et l'autre accentuée suivant l'orthographe de « ma foi »

« Et, si l'on place en avant de la consonne initiale, la première lettre de l'alphabet (7),

Cette consonne devient la seconde consonne du mot,

« Et vous m'apercevez, à la place de Moïse, debout,

Dans la lumière, sur le Sinaï si vous me devinez (mon énigme) (8) »

(1) *Ta*

(2) *Yâ*

(3) L'unité divine : le mot de l'énigme est « *tawhid* » (*farq*, 249)

(4) Akhb, n° 40. Premier vers ap Bistâmi, *fawâ'id* (dern chap)

(5) 'Ibarah, le mot de l'énigme est *Nâmoûsi* (— Al Masâbiki, ap *Al Machriq* (août 1908), XI, 880, en propose un autre « 'imân ») — Cfr le livre druse *Kitâb al Noqat*, p 52, pour l'emploi de cet adjectif.

(6) Le noûn, et le yâ (accentué d'un *tashdid*)

(7) Alif

(8) Anâ Moûsa = A + Nâmoûsi.

Et tous restèrent interdits — Or, Ibn-Hâroûn avait un fils malade, à l'agonie Et il dit à al Hallâj « Mon fils est malade Prie pour lui — Je l'ai guéri Ne crains plus », et, après quelques minutes, l'enfant entra, comme s'il n'avait jamais été malade. Et les assistants en restèrent stupéfaits. Ibn-Hâroûn tendit à al Hallâj une bourse scellée, de 3 000 dînârs, et lui dit uses-en, o shaykh, pour ce que tu voudras. — Or, le salon où ils étaient réunis donnait sur le Tigre. Et al Hallâj prit la bourse, la jeta dans le fleuve, et dit aux shaykh : vous voulez me soumettre à un interrogatoire ? Mais sur quoi donc ? Ne reconnais-je pas que vous êtes dans la vérité, et moi dans l'erreur ? — et il sortit.

Et le lendemain, voici qu'Ibn Hâroûn alla chez les shaykh qui s'étaient trouvés avec al Hallâj, et leur mit devant eux la bourse qu'al Hallâj avait jetée dans le fleuve, et il leur raconta ceci J'étais, hier, resté préoccupé du cadeau que j'avais fait à al Hallâj, et me pris à regretter qu'il l'eût jeté dans le fleuve A peine une heure plus tard, un faqîr d'entre ses disciples frappait à ma porte, pour me dire le shaykh te salue, et te dis. « Ne regrette plus prends cette bourse A celui qui obéit à Dieu, Dieu donne tout pouvoir, sur la terre et sur la mer (1)... »

3 A la mosquée d'al Mansoûr

1 « Bahrâm (2) le mazdéen vint trouver al Hallâj, et lui offrit une bourse de mille dînârs Al Hallâj refusant de l'accepter, ses disciples insistèrent, et il prit la bourse du mazdéen Puis il se leva, se rendit à la mosquée d'al Mansoûr Or c'était le soir et, des pauvres l'entourant, il partagea la

(1) Cfr. l'anecdote du sceau du Khalife al Motawakkil (*sic*) qu'un de ses serviteurs avait laissé tomber du haut du pont dans le Tigre, — et qu'al Hallâj retrouva (Baqlî, *Shathiyât*, ms. Qâdi'askar, 14 a)

(2) Akhb , 41

somme entre eux sans qu'il lui restât rien. Et un de ses disciples lui dit ô shaykh, que n'as-tu attendu à demain ? — J'aime mieux passer la nuit avec des scorpions qui me piquent que de garder par devers moi une somme d'argent »

Il « 'Abd-al-Karīm-Ibn- 'Abd-al-Wāhid a dit (1)

[J'entrai chez al Hosayn Ibn-Mansour, et il était dans son *masjud* avec quelques personnes auprès de lui] Et il dit.

« Si il était jeté, de ce qui est dans mon cœur, un seul atome, sur les montagnes de la terre, elles entreraient en fusion ! et si j'étais, moi, au jour de la Résurrection, au dedans de l'enfer, le feu infernal en serait brûlé, — et si j'entrais au paradis, les demeures du paradis crouleraient !

« Je me suis demandé comment mon *toul* (2) pourrait-il porter ma *Part* ?

Elle est si lourde, la terre ne pourrait plus me porter

« Ah ! dut Elle s'étendre sur toute la largeur de la création pour Se reposer, — ma *Part*, avec toute l'étendue de la création, restera prise entre mes bras serres ! »

III (3) Et il entra un jour dans la mosquée d'al Mansour, à Bagdad, et dit. ô gens, rassemblez-vous, écoutez l'histoire que je vais vous conter. — Une grande foule s'assembla, où les uns l'aimaient et croyaient en lui, où les autres le haïssaient et le réprouvaient Il dit « Sachez que Dieu a rendu mon sang *licite* pour vous (*Abdha lakom dami*) tuez-moi donc ! » Mais la foule pleura Et l'on vit s'avancer vers lui 'Abd-al-Wadoūd-Ibn-Sa 'id-Ibn- 'Abd-al-Ghanī al Zāhid, un des grands parmi les soufis, et qui lui dit : « O shaykh comment tuerions-nous un homme qui prie, jeûne, et recite le Qor'ān ? » — et al Hallāj lui dit « O shaykh, le

(1) Akhb, 16 [add du ms. A, à restituer à Akhb 5]

(2) *Kollī* (= moi-même), opp. à *Ba'dī*, ma part (= mon Dieu)

(3) Akhb, 17. Ce récit a été commenté en prose et en vers par le shāfi'ite 'Izz al Din al Maqdisī (ap. *Sharh hūl al awliya* et *Hall al romoūz*) cfr *Quatre Textes*, p. 22

motif qui vous empêche de verser mon sang n'a rien à voir avec la prière, le jeûne, la lecture du Qor'ân ! Tuez-moi donc, vous en aurez recompense, et moi j'y gagnerai le repos, car vous aurez combattu pour la foi (1) et moi je serai mort martyr »

Et le shaykh 'Abd-al-Wadoûd dit quand il sortit, je le suivis jusque chez lui, et je lui dis « O shaykh, ton langage nous a troublés, que veux-tu dire ? Explique-nous le » Et il répondit « Mon cher fils, il n'y a pas d'œuvre plus urgente pour les musulmans que mon exécution. Sachez que mon exécution sera le maintien des sanctions édictées d'accord avec la loi car celui qui l'a transgressée, doit les subir » (2).

IV « *Ibrahim-Ibn-Sam 'ân* a dit (3)

Je vis un jour al Hallâj à la mosquée d'al Mansour j'avais noué dans ma *tikkah* (4) deux dinârs, et je ne pensais qu'à les dépenser en choses illicites. Quelqu'un vint, qui demanda l'aumône. Et al Hallâj dit « Ibn Sam 'ân ! Fais-lui l'aumône, avec ce que tu as serré dans ta *tikkah* » — et je restai stupéfait « Ne sois pas stupéfait, et fais l'aumône. Cela te vaudra mieux que ce à quoi tu pensais — O shaykh, mais d'où le sais-tu ? — Tout cœur qui s'est vidé de ce qui n'est pas Dieu, lit dans l'invisible et dans les consciences — O shaykh, enseigne-moi une parole ! — et il dit

« Celui qui cherche Dieu par delà le mîm et l'ayn (5), le trouve, Lui ! et celui qui le cherche dans la consonne de l'*idâfah* (6), entre l'alif et le noûn (7), celui-là Le perd !

(1) *Mojahidîn*

(2) La-dessus, 'U'r-al-Dîn al Maqdisî a composé une pièce de vers, cfr. ici, chap. X, 1, a-2

(3) *Akhlâb*, 51

(4) Ceinture

(5) C'est-à-dire *ma'* (l'union)

(6) Le yâ.

(7) « Ayn », là où Il serait, mais Il n'a pas de lieu !

Car Il est saint, par delà les conjectures des pensées, et au-dessus des suggestions insinuées, qui se trouvent dans l'être de toute personne tentée. Et il recita.

« Reviens à Dieu ! le dernier point est à Lui !

Il n'est pas de « pourquoi » dans l'au-delà sinon Lui

« Si, pour les hommes, le « ma' » du Lui est dans le mîm et l'ayn, — le sens de ce « ma' » c'est que Dieu est saint

« Oui, c'est là sa signification ! sur la lèvre même de ceux qui sont retenus par des liens, — Elle conseille de tui en Lui les créatures

« Et, lorsque vous doutez, et repoussez l'ordre de votre Maître, — jusqu'à le nier, — Votre doute lui-même, le signifie, Lui (1) !

« Et voici que le mîm fait pénétrer en « Lui » de haut en bas,

- Et que l'ayn y fait pénétrer de long en large (2)

1 Trois sentences.

I *Recit d'un de ses anciens disciples (al Qasî ?) à Ibn al Azzay (3)*

« Nous passions avec lui dans une des ruelles de Bagdad, et nous entendions le son d'une flûte (4), bien jouée, qui faisait pleurer d'émotion. Et l'un de nous lui dit « Qu'est-ce ? » — « Ceci ? c'est Iblîs qui pleure sur la perte de ce monde (5) »

II *Anecdote de Zakariyâ al Qazwîni († 682/1283)*

On a raconté qu'al Hallâj sortait du hammâm, quand un des adversaires de son madhhab le rencontra et le gifla d'un violent soufflet — Pourquoi m'as-tu souffleté ? — La Vérité me l'a commandé — Au nom de cette Vérité, donne m'en

(1) Le texte est ici corrompu

(2) Cf. sur l'application de la théorie hallâjienne de « al *toûl wa a'ard* » aux lettres, Ibn-'Arabî (*Fot*, I, 188), et *Tawâsin*, p. 142, n° 6.

(3) Tanoukhî, *nashwâr*, f. 56 b

(4) *Zamr*, comp. les plaintes d'Iblîs ap. Sarrâj, *masâir*, 98-99

(5) Quel est le sens exact ? — Celui qu'a choisi al Tanoukhî ressort de la comparaison qu'il en fait (au moyen du récit suivant), — avec la réponse d'un Barrien en voyage, à son fils, encore enfant, qui demandait, entendant jouer du luth ('*ôûd*) « qu'est-ce, père ? — Mon fils, c'est le son de la hache (*al hit*) qu'on enfonce au pied des dattiers » Plus

un autre ' — Et, lorsque l'homme leva sa main pour le souffleter, elle sécha (1) »

III *Anecdote d'al Tha' alibi* (+ 429/1038)

Quelqu'un (2) vint dire à Man-ouâr Ibn al Hosayn (3) al Hallâj « Si ce que tu prétends est vrai, alors, transforme-moi en singe ' » Il lui fut répondu « Mais, si j'y songeais, la chose serait à moitié faite ' »

d) *L'inculpation des miracles publics*

1 *Leur hétérodoxie en sunnisme*

Cette prédication publique retentissante, dans la capitale même de l'empire, se heurta bientôt à une triple opposition, venant des milieux mystiques, juridiques et politiques. Al Hallâj encourait en effet, devant la communauté musulmane, une triple inculpation

D'abord, pour la publicité des miracles (*ifshâ al karâmât*)

Puis, pour la *da'wat al roboûbriyah*, l'usurpation du pouvoir suprême de Dieu, — dont l'imâm n'est que le délégué, purement temporel selon les sunnites, — spirituel et temporel, infaillible et impeccable selon les Imâmites

Enfin, pour le crime de *sandagah* (thèse de l'amour divin).

Dans sa dernière prédication, al Hallâj présente ses mira-

exactement « le ciseau tranchant, de 1 mètre 50 de long, qui sert à séparer le dragon, *noqaylah*, du tronc, *filk*, du dattier » (lettre du Dr G. Schweinfurth, 23 avril 1914). Le mot *hit* (plutôt *hib*) a survécu sous la forme *him* chez les Harât à l'Ouest du Najd, avec le même sens (J.-J. Hess) — Satan pleure-t-il sur ce monde, parce que lui, l'a perdu ? ou, parce que le monde se perd lui-même ? La première explication serait assez conforme au dicton orthodoxe *hannaho khasarâ al donyâ wa al âkhirah*

(1) *'aja'ib*, ed. Wustenfelf, II, 111.

(2) « De très laid », ajoute un ms., pour expliquer. Nous donnons ici cette anecdote, car elle fait allusion à un proverbe populaire local « *masakhkaho Allah qardâ* ' » (Yahuda, *Bagdad Sprichwörter*, 108)

(3) *Sir (thimâr al goloûb)*, ed. 1908, p. 324.

cles comme des *mo'jizât*, c'est-à-dire des faits immédiats de Dieu, signes d'une mission divine publique, comme en ont eu les prophètes, et non plus comme de simples *karâmât* grâces individuelles et privées que Dieu donne sans bruit à ses saints, à des hommes pieux retirés du monde

Al Hallâj enfrent là une distinction fondamentale, qu'il avait connue et appliquée (1), entre les *saints* et les *prophètes*. Yahyâ-ibn Mo'âdh, Dhoû al Noûn et al Bistâmî avaient admis qu'à la rigueur Dieu peut faire des miracles publics par l'organe de ses saints, mais en les plaçant dans l'ivresse mystique (*sokr*), en en faisant des preuves inconscientes et irrationnelles de Son omnipotence (2). Al Hallâj, au contraire, vient présenter simultanément en public une doctrine inspirée et des miracles qui l'appuient. Cas unique dans l'hagiographie sunnite, il y a corrélation entre les *miracles* et la *doctrine* (3).

Alors, les *soûfis* l'abandonnèrent. Ils l'avaient suivi en grand nombre. Quoique il eût rejeté le froc blanc (*soûf*), al Hallâj était resté, pour eux, un des leurs, et, de fait, il n'abandonna pas leur langage technique, puisqu'il le parla même en public (4). Les chefs du soufisme l'avaient excommunié, mais restaient en contact avec lui. Al Shiblî, Ibn Fâtik, Aboû al Hosayn al Wâsîtî viendront encore assister, avec autant

(1) Hojwîrî, *Kashf*, trad. Nicholson, p. 226.

(2) *Id.*, l. c. — Cfr. Qor., IV, 85.

(3) La vérité ne peut parler mal d'elle-même (Marc, IX, 38), cfr. les *Pensees* de Pascal, éd. Brunschvicg, 1897, nos 803, 843. Renan a feint de penser le contraire : « concevoir le bien, en effet, ne suffit pas, il faut le faire réussir parmi les hommes. Pour cela, des voies moins pures sont nécessaires. Certes, si l'Evangile se bornait... mais, sans miracles, eut-il converti le monde ? » (*Vie de Jésus*, chap. V, 13^e éd., Levy, 1867, p. 96). La sainteté ne tolère pas le mensonge, et c'est là une explication psychologique chimérique contre laquelle l'attitude d'al Hallâj a précisément protesté (cfr. ici, p. 94).

(4) Tanoukhî, *mshwâr*, f. 56 b.

de sympathie que de curiosité, à son supplice. La rupture éclata quand l'annonce de miracles publics leur parut prouver qu'al Hallâj avait atteint, vivant, cette ligne idéale dont le soufisme ne voulait être que l'asymptote, — l'affirmation de la pure essence divine, et que sa personnalité n'avait pas été, comme le voulait la théologie mystique d'al Jonayd, détruite par la venue de ce miracle de la puissance divine, mais exhaussée au contraire, consacrée et sanctifiée. Un seul disciple d'al Jonayd paraît avoir révisé alors la théologie de son maître dans le sens d'al Hallâj. Aboû Ya'qoûb al Mazâbilî sa thèse fut « le soufisme est une faveur divine (*hiâl*), en laquelle s'annulent (*idmihlâl*) (1) les signes de l'humanité (*insâniyah*) (2) » Mais sa secte fut excommuniée (3) et n'eut pas de succès. Les autres soufis protestèrent, essayèrent, comme Rowaym (4), de ramener à un sens admissible les concepts de *lâhoût* et *nâsoût*, qu'utilisait al Hallâj. Et ils rejetèrent, après les avoir admis, ses miracles (5).

2 L'attitude d'Ibn 'Atâ

Le seul qui l'ait soutenu jusqu'au bout, Ibn 'Atâ, était dans un grand embarras.

Aboû al 'Abbâs [Ahmad ibn-Fâtik] al Razzâz l'a conté à al Solamî : « Un des nôtres (6) m'a dit qu'il avait demandé à Aboû al Abbâs Ibn 'Atâ : « Quel est ton avis sur al Hosayn ibn Mansûr ? — Il a des *jinn* à son service (7) » — Mais, une

(1) Mot technique aristotélicien (cfr. *infra*, chap. XI, iv, b-1)

(2) Qoshayrî, *rusûlah*, IV, 11, Jâmi, *nafahât*, 146

(3) Mas'oûdî, *morôûj*, III, 267.

(4) Cfr. *supra*, p. 37, n. 3.

(5) Étaient-ils sincères ? Au procès, al Hallâj croit encore pouvoir compter sur al Jorayî, le successeur d'al Jonayd.

(6) Probablement son frère, Ibrahim ibn-Fâtik.

(7) Comme un prophète, comme Salomon — Cfr. D. B. Macdonald, *The religious attitude and life in Islam*, 1908, pp. 135-153. La magie blanche, la connaissance des mots secrets et des talismans qui permettent

année plus tard, Ibn 'Aîâ lui révéla « C'est Dieu (qui agit en lui) » — Et l'autre de s'étonner « Comment ! quand je t'ai questionné sur cet homme, tu m'as répondu qu'il avait des *jinn* à son service, et voici maintenant ce que tu me réponds ! — Oui Tous ceux qui nous fréquentent ne restent pas assez longtemps avec nous pour que nous puissions les amener jusqu'à l'intelligence de ces touches divines (*ahwâl*) Et, quand tu m'as posé cette question, je n'avais pas encore commencé ton éducation Mais, maintenant que notre amitié s'est affermie, sache que la vérité sur al Hallâj est ce que tu viens d'entendre » Cette théorie de l'union immédiate, directe et transformante, de la volonté divine avec la volonté humaine, était inadmissible pour la plupart Le don des miracles n'était pour eux qu'un certain pouvoir personnel et privé, concède par Dieu à quelques privilégiés, et ils s'ingéniaient à l'acquiescer, pour commander aux *jinn* (1)

Ainsi Tâhir-ibn Ahmad al Tostari « J'étais dans l'admiration de ce que faisait al Hallâj, et je ne cessais de rechercher et de poursuivre la science de prestidigitateur, et je travaillais les *nîranîyât* (tours de magie blanche), afin de pénétrer la nature de ses prestiges Un jour, j'entrai

de commander aux esprits, le *spiritisme* est admis par la majorité des docteurs sunnites Ibn Khafîf admit parfaitement qu'al Hallâj eut été s'y initier dans l'Inde, pour appuyer son apostolat sur des prestiges Les *jinn*, qui ne sont pas des anges, envoyés de Dieu, mais des « *elementals* » à la moralité indécise, abondent dans l'hagiographie musulmane (vie d'al Kilâni) Les théologiens, hanbalites comme al 'Okbarî et al Sayrafî, shâfi'ites comme al Sobkî, admettent qu'ils peuvent et doivent être convertis à l'Islâm, que l'on peut prier avec eux (Haytamî, *fatâwa* ., 166-167) Sobkî alla jusqu'à légitimer l'incubat et le succubat avec les *jinn* (id., id., 167) Cf. Goldziher, *Vorlesungen*, pp 78-79, n 6

(1) Il y eut à cette époque, à Bagdad, une vogue inouïe pour les romans spiritistes, pour les histoires d'amour entre les *jinn* et les humains, qu'a notée al Warrâq en son *fihrist* (p 308), en en faisant le catalogue, les deux romanciers spiritistes les plus réputés au temps d'al Moqtadir étaient Ibn Dallân et Ibn al'Attar

chez lui, et, après l'avoir salué, je m'assis un moment Il me dit alors « Tâhir, ne t'abuses pas, ce que tu vois et entends est fait par d'autres individus (*ashkhâs*) (1) que moi, ne t'imagines pas que ce soit un pouvoir surnaturel (*harîmah*) ou de la prestidigitation (*sha'wadhalî*) » Et je pus voir qu'il disait vrai » (2)

La phrase d'al Hallâj n'est pas une retractation, c'est plutôt la constatation que ses *mo'jizât* publics ne sont pas des prestiges d'escamoteur dont il serait le seul auteur, mais des scènes réelles à plusieurs personnages, dont Dieu seul concerte l'accord; mais le ton de la narration insinue qu'il y joue, lui, sa part de chef d'orchestre en commandant aux *jinn*

3 *L'importance exceptionnelle des makhâriq al Hallâj en hagiographie musulmane*

Nous avons tenu à insister ici sur les faits « préternaturels » de la biographie d'al Hallâj avec une entière impartialité, parce que le devoir de l'historien est de critiquer l'autorité personnelle du témoin avant la teneur du témoignage, et, s'il accepte le témoin, — de ne pas tronquer son témoignage suivant des théories *à priori*. Il y a évidemment les données du bon sens dont on ne peut se départir. Mais le fait qui s'impose ici, c'est que les « miracles d'al Hallâj » ne sont pas les enjolivements postérieurs de la légende, ce sont des faits réels inséparables de sa biographie pour les contemporains, ils figurent, interprétés de diverses façons, dans tous les textes primitifs, jusque dans le compte rendu du procès, par le greffier adjoint Ibn Zanjî. Ils n'ont pas été une illusion subjective de son amour-propre, ils furent le

(1) Ce mot est volontairement vague et désigne, dans la pensée du narrateur, des *jinn*

(2) Bâk, 21.

moyen de propagande le plus efficace qu'il ait eu, qu'il soit dû à son habileté, à son ascendant ou à sa sainteté. Ils se distinguent par deux traits essentiels des autres « miracles » de l'hagiographie musulmane. Ils ont provoqué, sur le champ, des polémiques et des séditions, attestées par des adversaires, comme al Nawbakhtî. Ils ont même été, avant la mort d'al Hallâj, le sujet d'un pamphlet d'al Awârîjî, ce qui fit rouvrir son procès en 309/922 (1).

Et ils ont provoqué des discussions doctrinales et de nouvelles théories sur le concept de miracle (2). Chez les soufis, la thèse de la participation par l'union mystique à la volonté divine, soutenue par al Hallâj et Ibn 'Atâ' contre la vieille thèse sunnite d'un pouvoir spécial conféré, d'une autorité exercée sur les *imn* par délégation. Chez les motakallimoûn, la thèse mo'tazilite d'Aboû 'Alî al Jobbâ'î sur l'irréalité des miracles des saints (3), réductibles à des escamotages, et la thèse ash'arite d'al Bâqillânî sur le pouvoir réel donné indifféremment aux sorciers et aux saints par le bon plaisir divin, et sur les miracles, simples « ruptures d'habitude » (*makhârîq al 'âdât*) dans l'occasionalisme général du monde (4). Ces deux théories classiques ont eu précisément pour motif et pour objet les miracles d'al Hallâj.

De son temps, ils soulevèrent contre lui la protestation des traditionnistes soufis, pour qui il ne pouvait plus y avoir de miracles publics (le dernier avait été la révélation même du Qor'ân), mais seulement des miracles privés, qu'il était interdit de rendre publics, sous peine de commettre le crime

(1) Leur importance ressort de la place particulière qu'Ibn Hazm leur assigne en les réfutant (*fiṣal*, I, 76, 109, 110, II, 74).

(2) Sur ses définitions, cfr *infra*, chap. XII, vi, c. 5.

(3) Al Jobbâ'î et Aboû Hâshim nient tout miracle venant des saints, même des *sahâbah* (Shahr, I, 107).

(4) Cfr ici, chap. VIII, v, b-4.

de l'*ʿiṣhā al sirr*, la divulgation du secret de la grâce divine. Cette règle est un peu étrange, elle donne à penser que beaucoup de soufis croyaient qu'en théorie, al Hallāj avait raison, mais qu'en pratique, comme l'avait vu Sahl al Tosṭarī (1), la divulgation du « secret de l'omnipotence divine » (*sirr al roboûbiyah*) risquait de « rendre vaine l'autorité prophétique » (*noboûwah*) (2) Ils sentaient confusément une contradiction entre leur expérimentation mystique et l'inaccessibilité divine enseignée par la loi du Prophète

Ils n'eurent pas la force d'âme d'al Hallāj qu'ils reniaient, et admirent paisiblement le dualisme pour leurs vies d'une loi littérale purement extérieure et d'un ésotérisme mystique purement individuel

La plupart des juristes sunnites imitèrent en cela l'attitude des traditionnistes. possibilité du miracle, interdiction légale de ses manifestations publiques. Quant aux Imâmites, ils adoptèrent, nous le verrons, l'attitude purement négative des mo'tazilites (3).

II

L'inculpation politique la Da 'wat al roboûbiyah, usurpation du pouvoir suprême de Dieu

a) Origine sh'rite de cette inculpation le gholoûw

Telle est le nom officiel du crime d'al Hallāj, pour lequel le vizir poursuit déjà son disciple Ibn Bishr en 298/910, — et qui légitimera son arrestation en 301/913. Quel est le sens exact de cette expression et quelle en est l'origine ?

La « *da 'wah* » est la prédication publique, la « *roboûbiyah* », c'est le pouvoir suprême de Dieu, l'autorité souveraine qu'il conserve, au-dessus de toutes les délégations d'autorité dont il a investi les prophètes et imâms pour fonder et gouverner

(1) Cfr *suprà*, p 34, n 6

(2) C'est le sens même de la fatwa d'Ibn Dâwoûd.

(3) Cfr chap. VIII, v, a-b

les Etats La revendiquer, c'est donc menacer, à la fois la loi musulmane et la sûreté de l'Etat, c'est se mettre au-dessus du Prophète et de l'imâm, changer les rites du culte et les bases du gouvernement (1) Ce double caractère, unifiant spirituel et temporel, nous avertit assez que ce n'est pas une inculcation d'origine sunnite, mais shî'ite Le mot a été employé par les Imâmites pour désigner l'acte de ceux qui ont *exagéré*, en l'usurpant, l'autorité à la fois spirituelle et temporelle, infaillible et impeccable, dont Dieu a investi les Imâms 'alides ; c'est l'hérésie de Bayyân-ibn Sam'ân, Aboû al Khattâb, al Namîrî, des *Gholât* Selon les Imâmites, leur crime, *gholôûw*, est double · 1° s'arroger l'*'ismah* réservée aux 'Alides par privilège héréditaire (c'est pourquoi Aboû Moslim, qui contribua tant à substituer aux prétendants 'Alides les 'Abbâsides, est classé parmi eux) — 2° définir cette '*ismah* l'union transformante d'un homme avec Dieu, la sanctification permanente, l'onction divine réelle investissant l'imâm, *exagération* absurde, selon les motakallimoûn Imâmites Car atomistes et matérialistes comme les autres, ils déclarent ne pouvoir la justifier que par la communication d'une parcelle de l'essence divine à l'homme, — *holoûl joz' ulâhî*, — ce qui implique deux absurdités théologiques · composition = matérialité = corporéité (*tajsim*) en Dieu, et non-transcendance de Dieu

Telle est la théorie qui fut prêtée à al Hallâj, son origine shî'ite ne fait pas doute (2), pour les Imâmites, al Hallâj a des visées politiques, *puisque* il se dit inspiré de Dieu, nul n'a, chez les Imâmites, le droit de réglementer la dévotion

(1) C'est le signe de l'Antéchrist, *Dayjâl* (Ibn Hazm, I, 409)

(2) Les sunnites ont bien recopié les listes de *Gholât* des hérésio-graphes Imâmites (cfr *farq*, 223, seq), — mais la double inculcation, spirituelle et temporelle, est sans portée chez eux Le rebelle est exécuté

des fidèles en dehors de l'Imâm ; quiconque le fait devient, *ipso facto*, un usurpateur, — un prétendant à l'Imâmat Sa théorie de la sainteté, qu'il prêche à tous, est une tentative d'expropriation dirigée contre les privilèges de l'Imâm, non pas simplement leur transfert à une branche aînée cadette, comme les Zaydites, comme les Qarmates (1), mais pour la mise à la portée de tous du monopole réservé à un seul

b) *La théorie imâmite du droit divin.*

Comment le parti Imâmite (2) s'est-il formé ? Ce n'est pas ici le lieu de rechercher ceux qui, les premiers, en ont formulé la doctrine théologico-politique (3), ni pourquoi il n'a cessé de soutenir, après la mort de Moûsâ al Kâzîm (+ 183/801) et la candidature au Khalifat d'Alî al Ridâ (+ 202/818), héritier présomptif de l'Abbâsîde al Ma'mûn (+ 218/833), leur descendance directe, issue d'al Hosayn-ibn 'Alî, petit-fils du Prophète Mohammad al Jawâd,

sans être pour cela damné. Et la démocratie sunnite laisse à chacun de ses membres le droit de critiquer l'imâm (= le khalife), de lui donner des conseils, d'user de l'*amr bi al ma'rûf* (Cfr chap XII, vi), droit réservé à l'imâm 'alide par les Imâmites, sous peine de crime de *da'wah*. C'est ce qui explique, chez les sunnites, ce foisonnement de mahdîs restes orthodoxes (Almoravides, Almohades), prédicateurs, comme al Hallâj à ses débuts, d'un retour à la tradition primitive

(1) Les travaux récents d'Arendonk montrent combien, au début, en Yémen surtout, — la propagande Qarmate se confond avec le Zaydisme imâmat 'alide purement temporel, sans 'ismah spirituelle définie — On le constata d'ailleurs avec la dynastie Fâtimites, dont les chefs ne furent, en fait, que des Khalifes sunnites — Il reste à démontrer si elle a bien été fondée, comme l'a prétendu Ibn Razzâm, par 'Abdallah-ibn Maymûn al Qaddâh (« l'affûteur de flèches », plutôt que « l'oculiste »), traditionniste imâmite (Tusy's *List*, 197)

(2) *Râfidite* (« secessionniste » épithète zaydite), pour leur abandon de Zayd, tué en 121/738 (Friedlander, *l. c.*, II, 137-159)

(3) Probablement Hishâm-ibn al Hakam et Younûs al Yaqtîni

(+ 220/835) IX^e imâm, 'Alî al Hâdî (+ 254/868), X^e imâm, et al Hasan al 'Askarî, XI^e imâm, mort en 260/873, laissant un fils en bas âge, Mohammad al Mahdî, XII^e imâm

Dès avant 'Alî al Ridâ, on voit que l'ancienne aristocratie administrative persane, qu'avait créée autrefois la cour des Sassanides, et qui s'était reformée, islamisée et arabisée, à la cour des 'Abbâsides, cherche à se donner un chef de son choix. Cette oligarchie persane occupait à Bagdad et dans les chefs-lieux de province, presque toutes les fonctions administratives, des petits emplois des bureaux ministériels, *Dawâwîn*, jusque au secrétariat particulier du khalife. Dirigée par de grands chefs héréditaires, — de la vieille noblesse religieuse mazdéenne, comme les Barmécides, puis les Banoû-Nawbakht, elle trouva, dans la théorie légitimiste de l'Imâmisme de droit divin (spirituel et temporel), une théorie conforme à ses souvenirs Sassanides, et admirablement faite pour assurer la conservation d'une aristocratie hiérarchisée, à plusieurs échelons, au sommet de laquelle trône l'Imâm, et d'ou émanent graduellement, par investitures et transmissions successives, les ordres d'un élu de Dieu, — impeccable et infaillible.

Théorie pure, puisque 'Alî al Ridâ mourut avant d'avoir régné, et que ses descendants vécurent généralement en prison, mais théorie très cohérente et très forte, soutenue par l'ascendant moral d'une légende héroïque, la légende des Imâms martyrs de la légitimité, de tous ces descendants du Prophète injustement immolés, et dont le peuple commençait à vénérer les tombes (1). Pour les Khalifes 'abbâsides les plus énergiques, comme al Motawakkil et al Mo'tadid, cette théorie légitimiste des Imâmites n'était qu'une

(1) LS, 78, decrets khalifiens de 236/850 et 247/861 (*morûj*), VII, 362), hadîth de Dâwoud al Raqqî (*Tusy's list.* 132, n 1 3)

conjuraton politique, qu'il fallait réprimer sans faiblir, mais pour les Khalifes 'abbâsides les plus cultivés, d'al Ma'moûn (+ 218/833) à al Nâsir (+ 622/1225), — la « mystique » de l'Imâmisme alide, ce régime idéal de droit divin — fut un tourment secret, au souvenir de l'usurpation des premiers 'Abbâsides, le Khalife 'abbâside, *Imâm* en fait de la communauté islamique, sera souvent, comme al Moqtadir, shi'ite *imâmite* au fond du cœur

La direction du parti imâmite donnait à la vieille aristocratie persane une position privilégiée dans l'Etat 'abbâside. celle du parti *whig*, en Angleterre, après la Reine Anne; comme le jacobisme sentimental à la Cour hanovrienne, — l'imâmisme était, à la Cour 'abbâside, l'étendard d'un parti d'opposition conservatrice, morale, presque constitutionnelle, infligeant à la dynastie régnante une sorte de blâme permanent, une menace toute platonique de déchéance, et en profitant pour se faire accorder impunément places et sinécures sans avoir à remercier

c) *La politique oligarchique ramenne des Banoû Nawbakht*

1 *Leur rôle à la tête de l'Imâmisme.*

Entre les mains de chefs habiles, le shi'isme des Imâm-miyah était devenu un atout de premier ordre, dont ils jouaient contre le pouvoir. S'ils étaient menacés de disgrâce au profit de fonctionnaires arabes (1) ou turcs (2), ils évoquaient le droit divin des 'alides (3). Et, dès qu'un chef

(1) Il semble bien que l'esprit de rebellion qui recruta tant d'adhérents aux mouvements qarmates en Arabie, en Syrie, en Egypte et au Maghrib, provienne en une certaine mesure de la mainmise persane sur l'administration du khalifat, à cette époque

(2) Cf. le duel, durant le milieu du III^e siècle de l'hégire, entre le parti militaire de la garde turque, et l'aristocratie civile des bureaux, « Dawâwin », en majorité shi'ite

(3) En 280/893, conspiration de Shaylamah al Nawbakhtî. elle

de parti, surtout un 'alide, entreprenait de transformer l'ordre social pour y faire régner plus de justice, ils faisaient bloc avec le gouvernement contre lui (1)

Le procès d'al Hallâj nous fournit un des meilleurs exemples de cette politique aristocratique, qui par sa souplesse, et par son esprit de suite, montre bien qu'elle a été le fait d'une élite, disons même, d'une seule famille, — les *Banoû Nawbakht*, — héritiers heureux de la pensée des Barmecides, et précurseurs du prochain gouvernement Bowayhide

C'étaient de grands seigneurs persans. Leur premier ancêtre connu, 'Abdallah al Nawbakht al Sarakhsi (2) avait, encore mazdéen, été appelé à la cour d'Aboû Ja'far al Mansour, — au moment de la fondation de Bagdad, pour dresser le thème généthliaque de sa future capitale (3), et, lorsque son fils Sahl (4) mourut, après l'éphémère fortune d'autres Persans, les Barmecides, en 202/817, il laissait sa nombreuse lignée, ses parents (5) et ses fils (6) à la tête de l'aristocratie des ralliés iraniens, à Bagdad.

echoue, il est exécuté, mais le khalife al Mo'tadid ; épouvanté du péril couru, est obligé de refréner sa haine du shi'isme (cfr ici, p 144, n 3)

(1) Cf le parti pris de leurs historiens contre le chef de la révolte des Zinj, 'Alî-Ibn Mohammad, le hosayni, fêté par les shi'ites le 26 ramadân, (l'exactitude de sa genealogie semble ainsi prouvée ap' al Biroûni, *Athâr*, 326, cfr *Yâq odabâ*, I, 376), et contre le prétendant isma'îliyen : il est impossible d'arguer du témoignage des historiens shi'ites Imâmîyah pour nier l'origine 'alide des Fâtimites — il faut le récuser

(2) *Morôûj*, VIII, 290

(3) Par des calculs astiologiques. Ainsi faisaient déjà, bien des siècles auparavant, les Assyriens

(4) Ou plutôt Tîmâdh Aboû Sahl (Barhebraeus, éd Salhâni, p 216)

(5) Connus comme traducteurs du persan en arabe (*fihrist*, 244) ainsi Aboû Sahl al Fadl (*fihrist*, 238, 274)

(6) Nawbakht (ou Naybakht) = « Nouvelle fortune », ils donnerent leur nom à une partie du cimetière de Qoraysh à Bagdad (Ibn Khallikân

Au cours du III^e siècle de l'hégire, les Âl Nawbakht eurent un rôle prédominant dans la mystérieuse partie qui se joua pendant vingt ans (1) entre la police khalifale et les partisans du XII^e Imâm shi'ite, Mohammad-Ibn-al Hasan (2)

Le gouvernement 'abbâsîde paraît avoir eu le dessus (3),

vie n° 177) — L'aîné Aboû al'Abbâs al Fadl, converti en 190/805, cumule (*dhaw' al riyâsatayn*), les charges de vizir et de Khalifat al Jond de 198/813 à 202/817 assassine à Sarakhs, — son frère Aboû Mohammad al Hasan vizir de 202/817 à 203/818 démissionne sous prétexte de maladie, consolidant la situation politique de sa maison jusqu'à sa mort, 236/851 écrit des livres (*fihrist*, 274, 275), sa fille Bourân née 192/807 épouse le Khalife en 209/824, meurt en 271/884, sur son fils Shaylamah, vou plus loin — Ses frères Solaymân et Isma'il, apanagés dans la région du Zâb, sont connus par les satires d'Aboû Nowâs (cf *diwân*, ed Caue 1322, p 141-142), et la vengeance mortelle qu'ils en tirèrent, — Ishâq est, par son fils 'Alî, le grand-père d'Aboû Sahl Isma'il, l'adversaire d'al Hallâj

(1) De 260/873 à 280/893

(2) Le XI^e Imâm, Aboû Mohammad al Hasan Ibn 'Alî al 'Askari, mourut en 260/873 à Sâmarrâ, — ayant investi (*nass*) du titre de *wakil* d'abord Aboû Amrou' Othmân-Ibn Sa'îd al 'Omari, qui mourut avant lui, puis, le fils d'Aboû Amrou, Aboû Ja'far Mohammad Le *wakil* se vit disputer son titre, d'abord par Aboû Mohammad Hasan al Sharfi, puis par Mohammad Ibn Nosayr al Namiri, — et par Ahmad Ibn Hilâl al Karkhi al 'Abartâ'i (cf *Tusy's list*, p 50 né 180/796, mort 267/880), qui fut excommunié *post mortem* par le III^{me} *wakil*, Ibn Rouh al Nawbakhti (*kholâsah* d'al Hilli, ms Paris, 1108, f° 417 a). On ne savait si le XI^e Imâm avait laissé des fils — Une de ses esclaves, Saqil, se declara grosse d'un enfant mâle, et elle disputa, sept ans durant, les biens de l'Imâm defunt a son frère Ja'far-Ibn 'Alî, qui n'en fut mis en possession par la justice qu'en 267/880 (Ibn Hazm, IV, 93 94) — tel est le recit sunnite — En réalite, il paraît qu'il y eut au moins un shi'ite dissident, Aboû Tâhir Mohammad ibn 'Alî Ibn Bilâl qui refusa de livrer au *wakil* les biens de l'Imâm mort les shi'ites ajoutent qu'une intervention miraculeuse du Sâhib (le mystérieux XII^e Imâm) le confondit Quant à l'heritier mâle du XI^e Imâm, Mohammad, — la tradition shi'ite le fait naître du vivant de son père, le vendredi 22 sha'bân 256/870 (Tousi *ghaybah*, ap Horr 'Amili, et Hilli, l c)

(3) La veuve du XI^e Imâm, Saqil, fut enlevée par ordre du Khalife

mais n'osa pas s'aventurer plus à fond contre la puissante

al Mo'tadid (280/893) de la maison du kâtib al Hasan Ibn Ja'far al Nawbakhti qui lui avait donné asile, et internée au Palais, où elle mourut sous al Moqtadir (Ibn Hazm, l. c.). La même année, un autre Nawbakhti, Aboû al Hasan Mohammad Ibn al Hasan Ibn Sahl Shaylamah (Tab. 1802, 1770, 1777, 1780, 1783, 1834, 1835, 1842, 1846, 1848-1851, 1856, 1858, 2135, 2130), ancien partisan du chef 'alide des Zinj, et qui avait organisé à Bagdad une conspiration contre le Khalife, en faisant prêter serment à un 'alide inconnu, fut découvert et exécuté (*morôuj*, VIII, 141, Yâqout, *odabâ*, VI, 494 et *fihrst*, 127). — Qui était-ce ? Était-ce un fils d'al Wâthiq ? l'enfant de Saqil ? L'explication classique des Imâmiyah est aujourd'hui qu'il avait disparu miraculeusement dans un *sirdâb* (souterrain où l'on prend, en été, le frais) en 265/878, à Sâmarrâ et qu'étant le *Sâhib al Zamân*, le maître de l'Heure, le *mahdi*, il doit reparaitre quand l'Heure viendra. En réalité, il semble qu'il ait été jeté dans quelque oubliette khalifale, et que, suivant la tradition constante pour éviter les troubles (cf. récit de la mort du Shâh de Perse Nasr al Dîn en 1896, et celle du sultan marocain Moulâ'î al Hasan, en 1894), le *wakil* et les principaux chefs aient continué à donner des ordres au commun des fidèles, en son nom, comme s'il était *vivant*, mais absent. L'absence se prolongeant, il y eut quelque flottement. Les esprits des adeptes n'étaient pas encore mûrs pour la « vérité », que le *wakil* Mohammad Ibn 'Othmân al'Omarî (sur sa biographie, voir l'ouvrage d'Abdallah al Himyari, ap. *Tusy's list*, p. 189) avait reçue de la bouche même du XI^e Imâm « O fils de l'Envoyé de Dieu ! qui sera l'Imâm et la Preuve, après toi ? — Mon fils, Mohammad, c'est lui qui sera l'Imâm et la Preuve après moi, — celui qui mourra sans qu'on l'ait connu et de mort ignorée car il fera une *absence* qui sera la stupefaction des grands, la perte des infidèles, le démenti pour ceux qui supputent l'Heure de la *raj'ah* (*waqqâtoûn*) ensuite, il reparaitra et, je crois voir, en ce moment, les drapeaux blancs, qui claquent au-dessus de sa tête et ce sera à Najaf d'al Koufah » (Ibn Bâboûyeh, ms. Paris, 2018, f^o 253 b d'après Aboû 'Alî Ibn Hamâm, via Aboû al Mofaddal Mohammad Ibn 'Abdallah al Shaybânî) — (cfr. Goldziher, *Vorlesungen*, p. 229).

En réalité, c'était le *wakil* qui faisait tout dans le parti, qui se sauva par sa discipline, en ces années où seuls Mohammad al Himyari et al Ja'fari (*Tusy's list*, 298, 131, cfr. Tabarsi, *ihtydj*, 246-252) eurent des « révélations » suivies du XII^e Imâm. Et les Banou Nawbakhti firent d'un des leurs, Ibn Rouh (Tabarsi, l. c., 245) le successeur d'Ibn 'Othmân al'Omarî, comme *wakil*. « Quand il fut près de mourir, les

clientèle des Banoû Nawbakht, qui conserva tout son ascendant à la Cour (1)

2 Aboû Sahl Ibn Nawbakht

Son chef était à ce moment Aboû Sahl Isma'îl Ibn 'Alî (2)

principaux chefs shi'ites, Aboû 'Alî Ibn Hamâm Ibn Sohayl al Kâtib al Iskâfi (*Tusy's*, 324), Aboû 'Abdallah Ibn-Yahya al Kâtib, Aboû 'Abdallah al Bâqirânî, Aboû Sahl Isma'îl Ibn 'Alî al Nawbakhtî, Aboû 'Abdallah Ibn al Wakhiyâ et d'autres notables qui étaient là, lui dirent : « S'il y a un ordre nouveau (de l'Imâm, à nous transmettre), qui remplira la fonction (médiateur) ? » — « Celui-ci, Aboû al Qâsim Ibn Rouh Ibn Abî Bahî al Nawbakhtî, c'est mon Qâ'im-maqâm, l'intermédiaire entre le Sâhib al Amr et vous (cfr Dhahabî, ms Paris 1581, f° 132 a), le *wahîl*, le témoin sûr et fidèle (*thiqah, amîr*). Rapportez vous en à lui pour la direction de vos affaires, et soumettez-lui vos difficultés. tel est l'ordre que j'ai reçu » (al Hillî, l c). Bien avant sa mort, al 'Omârî l'avait désigné pour cela, c'était lui qui avait en premier accès auprès de lui, et il avait reparti les shi'ites en classes et il avait déjà scellé beaucoup de *tawâqir*. A la mort d'al 'Omârî il devint officiellement nâ'ib, — tint salon dans la Maison du Nâ'ib à Bagdad, et groupa les shi'ites autour de lui (305/917)

(1) Cfr. Sâbî, 34 Au moment même où al Hallâj développait sa prédication publique, la clientèle des Banoû Nawbakht semblait promettre le plus bel avenir à la propagande shi'ite, dans l'entourage même du khalife. Voici ce que nous dit Ibn Abî Tâyy (+ 630/1232) l'historien shi'ite. « On envoya Dhokâ al Khâdim (al Roumî le gouverneur militaire d'Egypte au nom de Moû'nis de 302/914 à 306/918) chez Ibn Rouh, avec une crosse d'honneur, un parchemin et un sceau. et cet envoyé lui dit « Notre maître (le khalife) m'a dit Aboû al Qâsim me plaît et si tu le trouves dans son salon, remets-lui ce cadeau, — car c'est à Dieu que mènent les Imâms » Puis le khalife sortit à la fin du jour, avec ses gens, et vint lui-même dans la maison d'Aboû Ja'far Mohammad (la Maison du Nâ'ib) Aussi le nombre des visiteurs d'Ibn Rouh se multiplia, si bien que les émirs venaient à cheval le trouver, et les vizirs, et les anciens vizirs, et les notables et l'on vantait sa sagacité (ap. Safadî, *Wâfi*, ms. Bodl., f° 70 a. Cf Dhahabî) Ibn Rouh devait continuer à mener ce train de vie jusqu'à l'arrivée au pouvoir de Hâmid-Ibn-al'Abbâs, en 306/918 (cf ici, chap VI, II, c)

(2) Né 237/854, mort 311/923, au mois de shawwâl il eut, comme râwîs (disciples autorisés) al Soulî (cfr. ici, 126-a), — et Aboû 'Alî al Kawkabî (al Dhahabî, ms Paris, 1581, f° 60 b)

C'était un caractère hautain, très orgueilleux de sa naissance et de sa puissance, prompt à se venger des satires dirigées contre lui (1). C'était aussi un lettré, un poète à ses heures, et surtout un philosophe scolastique un *motakallim* (2) Avec lui, le shi'isme des Imâmîyah s'engage définitivement dans le mo'tazilisme, où les Zaydîyah l'avaient précédé

Les renseignements que les titres conservés de ses livres (3) nous donnent sur la grande activité littéraire de Aboû Sahl, permettent d'expliquer de quelle façon il a su affermir la position des *Qutbîyah* dans le shi'isme (contre les *Wâqifiyah*) et des *Khâssiyah* dans le traditionnisme islamique (contre les *Âmmiyah*, ou sunnites)

A côté d'ouvrages de pur enseignement imâmite (4), nous voyons qu'il soutint deux polémiques contre des shi'ites dissidents l'une contre 'Alî-Ibn al Hasan al Tâtârî al Koûfi (5) et le parti des *Wâqifiyah* qui croyaient que le XI^e Imâm, n'étant pas mort, serait le *mahdî*, et n'admettaient pas de XII^e Imâm (6), l'autre, pour réfuter les *Gholât* chez qui le respect pour les Imâms allait jusqu'à enseigner une certaine « inhérence » de la divinité dans leurs personnes sacrées (7) Aboû Sahl a donc affirmé avec son parti :

(1) On l'accusa d'avoir fait empoisonner le grand poète Ibn al Roûmî (+ 284/897, *morôûj*, VIII, 230-233)

(2) Cfr son élève, al Nâshî al Asghar. — Et malgré les ironies sunnites (cf *farq*, p 100), rappelant aux shi'ites combien le mo'tazilisme à ses débuts avait medit de leur I^e Imâm, cette sympathie shi'ite pour le mo'tazilisme a duré. — Cfi le livre tout récent de Moḥammad al Kâshif al Ghîtâ al Ja'farî sur « *al 'adl wa al tawhîd* » (analyse ap RMM XIII-2, p 369, 370)

(3) *Fihrist*, 176-177 — Cf *Fusy's list*, 56-57

(4) Histoire des Imâms — et *al Sonnah* (sic) *fi al Imâmah*

(5) *Fusy's list*, 216 — Cf., *fihrist*, 177, — et n. II, 68.

(6) Cf Ibn Bâboûyeh, éd. Möller, p 39, ap la note remarquable de Is. Friedländer, *The Heterodoxies*, II, 50-52.

(7) Grâce aux hérésiographes shi'ites, al Hallâj sera classe d'abord parmi les *Gholât*

d'une part la mort réelle du XI^e Imâm, d'autre part l'absurdité d'un *holoûl* de la divinité dans les Imâms (1)

En dehors de l'imâmât, Aboû Sahl a accentué son attitude juridique, nettement *zâhrite*, en attaquant deux des rites sunnites : les *shâfi'ites*, en niant le droit au *qiyâs* (2), — et les *hanéfites* à propos de 'Isâ Ibn Abân (3), en refusant toute légitimité à l'usage du *ra'y* par *iythâd* (4)

Cette dernière polémique trouvait sa justification dans les propositions nettement anti-islamiques où l'*iythâd al ra'y* sans bases théologiques dogmatiques, avait mené un philosophe contemporain fort influent Ibn al Râwandî (5) : contre lequel Aboû Sahl écrivit à deux reprises

Ses autres traités affirmèrent les articles fondamentaux du mo'tazilisme . le caractère purement virtuel de la distinction entre les attributs divins, la non-crédation des volitions humaines par Dieu (6), l'impossibilité logique de la vision de la divinité (7), et la non-éternité du monde (8)

Deux de ses ouvrages renfermaient ses *Entretiens* : ceux qu'il avait eus en Ahwâz avec son ami le mo'tazilite

(1) Cela était opportun car, pour les premiers Zaydites, les Rawâfid étaient des *Gholdt*

(2) Le syllogisme analogique comme preuve en théologie et en droit.

(3) Cf ici, p 167.

(4) Initiative en matière de solutions juridiques par simple usage du raisonnement analogique (probabilisme)

(5) Mort 298/910. — Cf. très intéressante notice sur ses œuvres ap Ibn al Qârih, 552 dont les titres ont été dilués en phrases de prose rimée dans la réponse d'al Ma'arri (*ghofrân*, 157-161), — sur sa théorie du mouvement, cf *farq*, 144-145

(6) Sur « al isûtâ'ah » (*Tusy's list.*, 57

(7) *Ro'yah Tusy's*, 57 — Cf le décret d'al Wâthiq, Patton, 117

(8) Contre Ibn al Râwandî, et contre Aboû 'Isâ Mohammad Ibn Hârûn al Warrâq (Cf *farq*, 49, 51); qui admettait l'éternité des corps, et polémiqua contre les chrétiens, c'est le dernier zindiq connu du *fihrist* (338) (Cf extraits ap. Shahrastâni, II, 81, 86) Et contre la proposition hanéfite : « Allah Khâliq bi al azal ».

Aboû 'Alî al Jobbâ'î, chef de l'Ecole d'al Basrah (1), ouvrage dont nous avons peut-être un extrait (2) et les *Entretiens* qu'il avait eus avec Thâbit Ibn Qorrah (3), le célèbre traducteur des auteurs grecs, dans ce monde très hellénisé de penseurs Bagdadiens où son neveu al Hasan Ibn Moûsâ al Nawbakhtî gagna sa renommée d'être « plus philosophe que shi'ite » (4)

Enfin la mention de ses ouvrages sur « la définition de l'unité divine » (5) nous amène en pleine réfutation du soufisme avec le curieux ouvrage qu'il crut nécessaire d'écrire « contre les idées exprimées dans le *diwân* d'Aboû al 'Atâhiyah (6) sur al tawhîd » Il fallait un parti pris bien établi chez un philosophe comme Aboû Sahl pour le pousser à attaquer un poète mort depuis si longtemps, et aussi peu averti des termes techniques de la philosophie (7) Le fait est d'autant plus significatif

La langue très simple, le style uni et familier de ce *diwân* en faisait un instrument précieux de propagande, un auxiliaire inespéré, par sa diffusion même, pour une prédication publique du mysticisme, comme celle d'al Hallâj et nous avons des preuves qu'al Hallâj s'en servit (8).

(1) + 303/915 Cf *farq*, 167 Ibn al Mortada, *mi'yâr*, p. 45

(2) Cf ici, chap XV, II, n° 113-a

(3) *Tusy's*, p 57. — Mort en 298/910

(4) *Fihrist*, 177 il traduisit Aristote *Tusy's*, 99

(5) *Tawhîd*

(6) + 213/828. — Nous citons l'édition de la première partie de ce *diwân*, impr. Beyrout, 1888, 307 pages.

(7) Et même du soufisme — Ainsi, « al Haqq » commence à peine chez lui à se restreindre au sens de « la Vérité suprême », Dieu (Cf p 151, 202, 229, 235, 243, 253, 277) — Il y développe surtout les notions de *wara'* (abstinence), — et de *zohd* (ascèse)

(8) Ainsi du dernier distique de la page 95 Cf ici, chap VII, II, e — Comp aussi la *khotbah* d'al Hallâj (cf ici, p 116), avec le vers du *diwân* (p 270) « Je n'ai point la force de te rendre grâces, ô mon Maître, — si Tu ne viens à moi »

Parlant de la douleur : « Si elle dure, fais-t'en une amie », disait-il, et il récitait (1) :

« Je me suis accoutumée au contact du malheur, — au point de m'en faire un ami

« Et l'usage persévérant de la résignation m'a conduit jusqu'à l'endurance »

Ce qui est un vers d'Aboû al 'Atâhiyah (2).

Il y avait aussi dans Aboû al 'Atâhiyah des vers sur l'*amour* dû à Dieu, et sur la possession de Dieu par l'âme.

Ibn Nawbakht condamnait Aboû al 'Atâhiyah parce que, tout en se montrant shî'ite zaydite pour les *forôû'* (selon la secte fondée par Kothayîr al Abtar), il avait été, en théologie dogmatique, opposé en deux points à l'enseignement commun des motakallimouîn Imâmites. sur la question du *Khalq af'âl al 'ibâd*, où il était jabarite (3), anti-mo'tazilite, comme le sera al Hallâj, et pour l'emploi des mots manichéens « *noûr* » lumière et « *zolmah* » ténèbres (4), accusation qui sera reprise contre al Hallâj, et qui prête gratuitement à l'un comme à l'autre une théorie manichéenne de la sainteté

C'est Ibn Nawbakht qui dénonça al Hallâj aux autorités 'abbâsides comme *modda'i al roboûbiyah*. Il était le chef politique des Imâmites à Bagdad, et très lié avec le vizir Ibn al Forât qui commencera les poursuites contre al Hallâj. De

(1) Al Hallâj, ap al Ka'bi, *mandqûb* (320-a) Al Monâwi ponctue « *alafaho* » (Si elle dure, elle devient une amie) et commente « Telle est la miséricorde de Dieu pour les damnés qu'ils ne sentent plus rien »

(2) Cfr. l. c., p 119, 173, 190

(3) Ibn al Dâ'i, *tabssrah*, 422, cfr. ici, chap. XII, III, b

(4) Designant les deux substances créées primordiales (*Aghânî*, III, 124) — Cfr le jabarisme ap. p 270, 119, 138, 235, 290, 301 du *Dîwân*, éd Beyrouit, 1888, cfr *infra*, chap V, 1, a

plus, il avait eu avec al Hallâj deux altercations décisives, où il l'avait, disait-il, « démasqué ».

d) *Les relations d'al Hallâj avec les Imâmites*

1. *Sa visite à Qomm et sa théorie des XII imâms*

Pour bien comprendre les rapports d'al Hallâj avec les shi'ites Imâmites, il faut remonter à leurs débuts. Au cours de sa prédication publique, — al Hallâj vint à Qomm, alors le centre du shi'isme Imâmite (1). Comment pouvait-il espérer convertir à sa doctrine mystique *Wâqifiyah* et *Qulî'iyyah*? Un fragment d'un ouvrage perdu d'al Hallâj, « *al ihâtah wa al forqân* », va nous l'apprendre. Al Hallâj, au courant de la mort de leur XII^e imâm, venait leur annoncer que les temps étaient révolus, qu'ils n'auraient plus d'imâm, que celui-là avait été le dernier, et que le Jugement général allait venir. « Il comparait le nombre des XII imâms, qu'il énumérait, à ce verset « l'année selon Dieu, est de douze mois lunaires » (Qor'ân, IX, 36) (2) ». Un passage d'al Maqdisi disant que « certains Imâmites prétendent que les imâms sont des lumières émanées de la Lumière de Dieu, et des parcelles d'entre Ses parcelles, ce qui est la théorie des Hallâjîyah » (3) indique aussi qu'al Hallâj avait esquissé à propos de l'infailibilité doctrinale et personnelle de leurs imâms, sa théorie de la sainteté par l'union mystique.

Cet apostolat d'al Hallâj à Qomm ameuta contre lui les colères des Imâmites. Pris au dépourvu, dans le désarroi où les avait laissés la disparition du XII^e imâm, en 265/878, les grands chefs de l'oligarchie imâmite, qui acceptaient

(1) Les principaux Imâmites s'y étaient réfugiés venant de Koufah (*Tusy's List* . . , 17, 19, 37, 47, 104. Al Himyarî y était *id.*, 189).

(2) Maqdisi, *bad' wa ta'rikh*, ms. Huart, f. 178 b.

(3) *Id.*, *id.*, f. 179 b. Nous sommes bien vivement reconnaissants à M. Huart de nous avoir communiqué copie de ces deux passages inédits.

le mot d'ordre *wâqif* du *wakîl* al 'Omarî « l'Imâm est seulement *absent* », n'avaient pas prévu le péril des explications complémentaires au cas où « l'absence » (*ghaybah*) se prolongerait. Bien plus, Aboû Sahl Ibn Nawbakht avait osé déclarer « qu'à la vérité le XII^e imâm avait vécu, mais était mort, en secret, que son fils, en secret, lui avait succédé, et que la lignée des Imâms se perpétuerait ainsi, de père en fils, jusqu'à ce que Dieu l'amène à se manifester publiquement » (1). La prédication d'al Hallâj annonçant aux Imâmites qu'ils n'auraient pas de XIII^e imâm était un démenti public donné à leurs chefs, spécialement à Ibn Nawbakht, démenti attesté par l'histoire (2).

Les chefs Imâmites s'en vengèrent en le faisant expulser de Qomm et en le calomniant.

Récit d'al Hosayn-ibn Ibrahîm (3) : « Plusieurs personnes m'ont dit tenir ceci d'Aboû 'Abdallah al Hosayn-ibn 'Alî Ibn Bâboûyeh (+ 381/991). Lorsqu'al Hallâj vint à Qomm, il s'installa auprès d'un voisin d'Aboû al Hasan (= mon père) et il tâchait de les convertir, Aboû al Hasan et son voisin. Il écrivit à mon père « Je suis l'envoyé (*rasôûl*) de l'Imâm et son *wakîl* », lorsque cette lettre vint aux mains de mon père, — il la déchira, et dit au messenger « Pourquoi perds-tu ton temps à ces sottises ? » — Et ce messenger, fils de sa tante paternelle (ou de son oncle paternel) répondit : « Cet homme a

(1) *Fihrist*, I, 176, extension de la thèse des *Qutbîyyah*.

(2) Rien ne leur avait fait prévoir à ce moment-là que le chiffre ne dépasserait pas douze, Solaym-ibn Qays al Hilâlî (*fihr*, 219) avait donné un *hadîth* ; il y aura XII imâms fils d'Alî, donc XIII en tout (*Tusy's list.*, 354). Ce qu'Hibatallah expliquera en ajoutant Zayd. Ce n'est que plus tard qu'Ibn Bâboûyeh (+ 381/991) trouvera deux *hadîth* fixant à XII les imâms, comme les prophètes d'Israël et les apôtres de Jésus (ms Paris, 2018, ff 213 a, 227 b).

(3) Ap Aboû Ja'far al Tôûsî, *kitâb al ghaybah*, extr. ap al Khoûnsârî, *Rawdat*, II, 235, et Horr 'Âmilî, *risâlah uhna'sharyah*, f 112 a.

déjà entrepris de nous convertir, mais nous n'avions pas déchiré ses lettres. » — Ce qui fit rire et se moquer de lui Puis mon père se leva pour aller à sa boutique avec un groupe d'amis et de serviteurs Et, dit Ibn Bâboûyeh, lorsqu'il entra dans la cour où donnait sa boutique, tous ceux qui se trouvaient assis se levèrent (pour lui faire honneur) sauf un homme assis là, qui ne se leva pas pour lui, et mon père ne le reconnut pas. Lorsqu'il se fut assis, mon père prit son livre de comptes et son encrier comme font les marchands ; s'adressant aux assistants, il leur demanda qui était al Hallâj et on le lui apprit L'homme, entendant parler de lui, s'adressa à mon père. « Tu questionnes sur moi quand je suis là ? » — Et mon père « Te fais-tu si grand, mon bonhomme, et si puissant que je ne puisse te questionner ? — Tu déchires ma lettre devant moi ? — Approche-toi là ! lui dit mon père. Et s'adressant à un serviteur Frappe-le à la jambe ! sur la nuque ! » Et l'ennemi de Dieu et de Son Prophète quitta ainsi la cour, tandis que mon père disait : « Vas-tu prétendre aux miracles (*mo'jizât*) ? Dieu te maudisse ! », cependant qu'il sortait, la nuque meurtrie, et nous ne le revîmes plus à Qomm » (1).

2 Les deux entrevues d'Ibn Nawbakht avec al Hallâj.

Les deux entrevues d'Aboû Sahl avec al Hallâj eurent lieu, l'une à Bagdad, l'autre probablement en Ahwâz.

I. Récit (2) d'Aboû Nasr Hibat Allah-ibn Mohammad al

(1) Aboû Ja'far al Toûstî ap *Kutâb al iqtisâd*, revient sur le rôle d'Alî Ibn Bâboûyeh (+ 328/939), expulsant al Hallâj de Qomm (Khoûnsârî, *Rawdât*, III, 378) Cf l'expulsion d'Aboû Somaynah (*Tusy's*, 302)

(2) Ap Aboû Ja 'far al Toûstî, *Kutâb al ghaybah*, extr in Khoûnsârî, *Rawdât*, I, 31 Ce récit paraît avoir été très apprécié Il est déjà résumé par Ibn Abî Tâhû (+ vers 315/927) et recopie par al Soûlî (+ 335/946) sous la forme abrégée « fais-moi repousser les cheveux ! » — L'auteur du *fihrîst* le fait répéter par Aboû Sahl (+ 311/924) à un messager d'al

Kâtîb, fils de Bint Omm Kolthoûm, fille d'Aboû Ja'far al 'Omarî, II^{me} *wakil* des Imâmîtes « Lorsque Dieu voulut démasquer al Hallâj, manifester son hérésie et le perdre, Il lui inspira la pensée qu'Aboû Sahl Isma'il-ibn 'Alî al Nawbakhtî (que Dieu soit satisfait de lui ¹) admettrait, peut-être, ses prestiges et l'aiderait dans ses ruses. Il lui envoya quelqu'un pour le pressentir, il pensa qu'Aboû Sahl était un niais sur ce chapitre (que sa sottise était grande ¹), qu'il pourrait négocier avec lui, combiner avec lui ses prestiges, et travailler avec son aide à en gagner d'autres, ce dessein s'accordait avec ses habitudes de trucs et de faux. Aboû Sahl exerçait en effet une vaste influence dans le monde (1), — était réputé pour sa science et sa culture. Al Hallâj lui écrivit donc « Je suis le *wakil* du Sâhib al zamân (sur lui la paix ¹) », car c'était là son premier truc avec les gens, après quoi il allait au delà (2), « il m'a ordonné de t'écrire et te montrer les signes (miraculeux) propres à te convaincre, il a pitié de ton âme, il veut t'initier à son œuvre ». Et Aboû Sahl lui répondit . « Je te demanderai une petite chose, très à ta portée, au prix de ce que ta main a déjà fait voir, en fait de démonstrations et de preuves. La voici je suis un homme qui aime les filles (*jawâri*), je suis très porté pour elles, et j'en ai un bon nombre chez moi, je désire en jouir, mais (3) mes cheveux blancs risquent

Shalmaghâni, ce qui est chronologiquement impossible (*fihrist*, I, 176). — Al Tanoûkhî le publie presque *in extenso* (*nashwâr*), et al Khatîb le reproduit d'après lui, dans cette version sunnite, il est dit au début « Lorsqu'al Hallâj vint prêcher à Bagdad, il trompa beaucoup de monde, et plusieurs personnes de qualité. Il aimait beaucoup fréquenter les Râfidites, et cherchait à pénétrer dans leur secte »

(1) Sa réponse, selon Ibn abî Tâhir « Je suis chef d'un parti religieux, j'ai derrière moi des milliers d'hommes qui te suivront si je te suis »

(2) Dans ses prétentions ; comme les autres *Gholdt*.

(3) Al Tanoûkhî ajoute . « Je suis chauve, et forcé de remonter mes

de m'éloigner d'elles et de m'en faire hair , je suis obligé de les teindre chaque semaine, ce m'est un ennui très pénible de prendre ces précautions , mais sans cela, elles sauraient mon âge, leur inclination s'éloignerait de moi, leur penchant deviendrait répulsion Je te demande donc d'être dispensé de me teindre, et de pouvoir me contenter d'un miroir (pour me peigner) (1). Rends-moi la barbe noire et j'obéirai à ta main, je viendrai à toi, parlerai ton langage (2), et prêcherai ta doctrine avec toute l'intelligence que j'en ai déjà , et cela te servira »

« Lorsqu'al Hallâj reçut cette missive, il comprit qu'il avait eu tort de lui écrire et de lui parler de sa doctrine. Il cessa d'y penser, ne lui écrivit plus et ne lui envoya plus personne Quant à Aboû Sahl, il raconta cette histoire et sa plaisanterie à tout le monde ; grands et petits, tous surent la chose Et c'est cette plaisanterie qui démasqua al Hallâj et le fit renier par tout le monde » — S'il est exact que ce fut par de tels moyens qu'Ibn Nawbakht ameutait certain public contre al Hallâj, des anecdotes comme celle-là édifient sur la mentalité de ses adversaires (3)

Il semble d'ailleurs qu'Aboû Sahl avait commencé par suivre sérieusement la prédication publique d'al Hallâj, en Ahwâz, probablement, auprès de son ami le mo'tazilite al Jobbâ'î, avec plus d'attention, même, que lui Tout en partageant la théorie d'al Jobbâ'î sur le truquage des « miracles » d'al Hallâj, Aboû Sahl, avec le scepticisme et

cheveux le long de mon crâne, de les tirer sur mes tempes, de les fixer avec mon turban , voila mes ruses . »

(1) Al Tanoûkhî ajoute « Fais-moi repousser les cheveux »

(2) Al Tanoûkhî ajoute « Je dirai qu'il est le *na'ib* de l'Imâm, ou l'Imâm, ou le Prophète, ou Dieu lui-même, s'il veut »

(3) Quant au *ra'wi* du recit, c'est l'Hibatallah cité in *Tusy's list* (p. 354) ; qui croyait qu'il y avait eu XIII imâms, y compris Zayd, et avait fait un livre à ce sujet

le coup d'œil d'un vieux politicien, avait cru discerner dans al Hallâj un instrument politique au service de quelque conspiration contre le pouvoir établi, et il estima opportun de l'examiner de près, pour en éprouver la trempe

II Récit d'Ibn Abî Tâhir :

« Al Hallâj étendit une fois la main devant la foule, et il s'en échappa du musc ; il l'étendit une autre fois et il en sortit des pièces d'argent (*dirham*) , or, dans l'assistance, il se trouva quelqu'un (1) qui devina, et s'écria « Assez joué ! Je vois bien des pièces d'argent mais ce sont là des pièces ordinaires qui ont cours légal Je croirai en toi, et bien d'autres avec moi, si tu me présentes un seul *dirham* où soit inscrit ton nom, avec le nom de ton père » — « Comment ? On n'en frappe pas. » — « Celui qui rend présent ce qui est absent devrait pouvoir frapper ce qui ne se frappe pas. »

Al Hallâj est présenté, dans ce récit sh'ïte comme un simple escamoteur de foire ; cela va de soi , mais ce qui est digne d'attention, c'est l'attitude d'Ibn Nawbakht ; le charlatanisme religieux ne le choque pas , ce qu'il veut savoir, c'est si al Hallâj est vraiment un candidat à l'imâmât politique, et s'il a des chances sur lesquelles on puisse parier « Montre-moi une pièce d'argent frappée en ton nom et je croirai en toi » Il ne s'agit pas de la preuve par le miracle divin , ce politicien sait comment le truquer ; il s'agit de savoir si al Hallâj a déjà les moyens de battre monnaie à son propre nom (2) Et al Hallâj, pour qui l'apostolat est mystique, et non politique, lui répond : « A quoi bon ? je distribue ces piè-

(1) Ibn Nawbakht, selon le contexte d'al Sôûfî, et le mot « bien d'autres avec moi » qui derive du mot ci-dessus : « j'ai derrière moi des milliers d'hommes ».

(2) On y lisait . « *Qol howa Allah ahad* » (Qor CXII, 1) , c'étaient donc des pièces usuelles, comme l'a remarqué Reiske (II, 745-746 , d'après Schultens) Al Hallâj les a surnommées *darâhim al qodrah*.

ces de monnaie pour qu'on s'en serve elles ne pourraient servir si elles étaient à mon nom (ma mission n'est pas politique) » Là-dessus, Aboû Sahl, pour qui la mystique est, ou absurdité, ou machiavélisme, conclut « Puisque al Hallâj n'est même pas un conspirateur politique, il n'y a rien à faire de lui »

e) *L'hostilité politique des Banoû Nawbakht contre al Hallâj.*

1 *Ses motifs*

Mais quand al Hallâj convertit de hauts fonctionnaires, et prit pied dans l'entourage du khalife (dont les aspirations étaient et redeviendront shî'ites), Aboû Sahl sentit le danger de laisser se développer à la Cour une « mystique » indépendante, purement sunnite, basée sur des éléments soufis, comme celle d'al Hallâj ; elle risquait de ruiner l'autorité morale de la légende 'alide, soutenue par l'Imâmisme (1) Il y avait là un péril politique pour tout le parti des hauts fonctionnaires adhérent à l'Imâmisme Comment ce parti déclancha-t-il les poursuites officielles contre al Hallâj, — c'est-à-dire . des fatwâs sunnites contre sa doctrine, à Bagdad, capitale du Khalifat 'abbâside, là où les juristes imâmites n'avaient pas d'autorité officielle ; et des perquisitions policières ?

(1) La haine violente des Imâmites pour les soufis est d'autant plus étrange qu'ils n'en ont pas pour les Mo'tazilites qui eux sont hostiles à leurs Imâms. Ce que les Imâmites reprochent à al Hasan al Basrî, à Sofyân al Thawrî, à al Hallâj et à al Kilânî, c'est d'avoir montré aux Sunnites que la sainteté (quelle que fût la définition admise) n'était pas un *privilege aristocratique* réservé aux lignées Alides, mais une grâce divine qui choisit librement ses élus (Cfr al Khoûnsârî, *rawdât*, II, 209, 226, 316, III, 442) — L'imâmite al Mofîd (+ 403/1012), adversaire d'al Hallâj, attribue à 'Alî, et à 'Alî al Ridâ deux *hadîth* excommuniant les soufis (*radd*, extr in Khoûnsârî, *rawdât*, II, 233).

2 *Ses moyens d'action.*

On entrevoit la chose ainsi, les chefs Imâmites de Bagdad ne pouvant faire juger leurs affaires par les tribunaux suivant leur rite juridique propre (qui n'était pas reconnu), avaient choisi en droit, nous le savons pour al Nâshî al Asghar (+ 365/975) (1), le rite sunnite qui leur déplaisait le moins, le rite zâhirite. Et, inversement, un juriste zâhirite, Ibrahîm-ibn Mohammad al Niftawayh (2), s'était mis, en théologie dogmatique (*Kalâm*) à l'école de maîtres imâmites AlNiftawayh était l'ami intime du juriste zâhirite Ibn Dâwoûd, un des deux principaux conseillers du grand qâdî de Bagdad à ce moment-là ; sous son influence, Ibn Dâwoûd aggrava sa fatwâ condamnant al Hallâj, et les relations personnelles d'Ibn Nawbakht avec Ibn al Forât, alors vizir, mirent la police en mouvement.

3 *Le triomphe de l'oligarchie iranienne*

On peut trouver un peu complexe et bien tendancieuse cette explication du procès d'al Hallâj par la politique tortueuse du parti Imâmite, et les visées à longue échéance de ses chefs. Mais tout le drame de la fin du grand Khalifat sunnite, d'al Rashîd à al Motî' (170/786 — 334/946), est conduit en coulisse par les meneurs de l'intrigue imâmite, et la vieille aristocratie persane, les échecs des Barmécides, d'Alî al Ridâ et d'al Shaylamah ne déroutent pas ses premiers chefs, les Banoû Nawbakht — Quand leur XII^e imâm disparaît, subtilisé par quelque policier sunnite trop zélé, la forte cohésion de leur parti politique (le seul qui ait existé alors) se maintient, les chefs inventent cet étonnant

(1) *Tusy's hist.*, p. 233, — *fihrst.*, I, 178

(2) Elève en *Kalâm* d'al Nâshî al Akbar (+ 293/905) *fihrst.*, I, 172 ; II, 64 ; mort en 323/934 (*id.*, I, 81, *Yâq odabâ*, I, 309),

subterfuge politico-théologique de l'*absence* (*ghaybah*) de l'Imâm, invisible pour tous, sauf pour un seul, le *wakil*, qui le « voit » (*ro'yât al Imâm*) et dicte ses ordres à tous, pendant soixante-dix ans, cette organisation fonctionne, — le parti iranien, utilisant les discordes des chefs militaires turcs, poursuit ses progrès, un des derniers Banoû Nawbakht, Aboû Ya'qoub Ishâq, fils d'Aboû Sahl, installé par Moû'nis comme *kâtib* de l'armée (1), tente à Bagdad un premier essai d'imâmisme officiel en 320/932 (2), en 334/945 les Banoû-Boûyeh, les nouveaux chefs de l'aristocratie persane, s'emparent définitivement du pouvoir politique et du titre de *sultan* ne laissant au *khalife* abbâsîde que le pouvoir spirituel

Et par une coïncidence étrange, en 334/945, le IV^e et dernier *wakil* de l'Imâmisme (3) mourait, avertissant les fidèles qu'il n'y aurait plus de *wakil* (pour qui l'Imâm caché reste visible); c'est la fin de la « petite absence » (*ghaybat soghira*), et le commencement de la « grande » (*ghaybat kobra*), qui dure encore, après bientôt mille ans, laissant les shî'ites Imâmites de Perse sans prière du vendredi, sans chef et sans culte; comme le leur avait annoncé al Hallâj, contre Ibn Nawbakht, leur XII^e imâm avait été le dernier (4)

(1) Exécute en 322/934 comme qarmaite (cfr Ibn al Athîr, VIII, 181, 221)

(2) Le III^e *wakil* Ibn Rouh al Nawbakhti (+ 328/939), qui avait depuis longtemps excommunié un concurrent dangereux, al Shalmaghâni, arrive à le voir exécuté par l'autorité khalifale (cfr, *Tusi's List*., 305, n), lors de la réaction sunnite du vizir Ibn Moqlah (322/934)

(3) 'Alî-ibn Mohammad al Samarri Et lorsqu'après lui Aboû Dolaf al Kâtib prétendit avoir des visions du XII^e imâm, on l'enferma (Ibn Qoûloûyeh + 369/979, ap Hilli, *Kholdârah*, ms Paris 4108, f 417 a)

(4) Nous verrons plus loin que, pour tous les docteurs de l'Imâmisme, l'hérésie d'al Hallâj serait non pas d'origine sunnite, mais imâmite, thèse insoutenable, car, ainsi que nous l'écrivait le Dr Goldziher, le *jor'uldhi* des Gholât imâmites est un privilège aristocratique, inné, héréditaire; au rebours de la *ldhoûtiyah* d'al Hallâj, faveur personnellement décernée.

CHAPITRE V

L'ACCUSATION, LE TRIBUNAL ET LES ACTEURS DU DRAME

SOMMAIRE

I. — L'accusation et le rôle d'Ibn Dâwoud	
a) La theorie « manicheenne » de l'amour . . .	161
b) Les consultations juridiques sur le cas d'al Hallāj et les premières poursuites	163
c) L'attitude d'Ibn Sorayj	165
d) La personnalite d'Ibn Dâwoud	
1 Ses débuts	167
2 Son <i>Kutāb al Zohrah</i> et sa théorie de l'amour platonique (<i>hobb 'odhrī</i>)	169
e) L'antinomie radicale de sa theorie avec la doctrine d'al Hallāj	180
II — La definition du crime d'herésie (<i>zandaqah</i>)	
a) L'anathème (<i>takfir</i>) et son inanité	182
b) Le terme de <i>zandaqah</i> son efficacite	186
c) La <i>zandaqah</i> et le soufisme	189
III. — Le tribunal, sa compétence et ses attributions	
a) La Haute-Cour de Justice (<i>nazar al mazālim</i>) . . .	191
b) Les membres du tribunal	
1 Le Conseil du Khalife 1 bis al Moqtadir et sa mère, la Sayyidah Shaghab	197
2 Les vizirs 2 bis Ibn al Forāt	206
3 — : al Khāqānī	208
4 — Ibn 'Īsa	209
5 — Hāmid	211
6 Le chambellan Nasr al Qoshourī	213
7. Les wālīs des Mazālim	214
8. Les qādīs : liste des titulaires	214

9. Le quâdis	Ibn Bohloûl	216
10 —	Abou 'Omar	217
11. —	Ibn al Oshnâni	219
12	Les préfets de police de Bagdad	219
13 —	— ; Ibn 'Abd al Samad	220
c) La sentence		
1. Son libellé	220
2 Sa sanction afflictive et infamante	221
3 Sa valeur religieuse	223

I

L'accusation et le rôle d'Ibn Dâwoûd.

a) La theorie « manicheenne » de l'amour

Comme nous le verrons, à propos de la théologie d'al Hal-lâj, l'emploi du mot *amour*, *mahabbah*, pour désigner les rapports du Créateur et de sa créature, l'homme croyant, — ne se justifie, selon les *motakallimoûn*, tant mo'tazilites qu'ash'arites, que métaphoriquement. Amour implique donc réciproque, union, les *rites* du culte islamique ne sont pas des canaux qui propagent une vie divine, des *sacramentaux* ; ils n'opèrent que *d'un seul côté*, don (selon les mo'tazilites) ou restitution (selon les ash'arites) de la *louange* due à Dieu.

Faire de l'amour pour Dieu une partie intégrante de la dévotion et la vie même du culte est donc un non-sens, ce qui doit être offert à Dieu, c'est la formule même de louanges qu'Il a prescrite par révélation, — avec ou sans amour, il importe peu, l'essentiel est de l'offrir avec foi (1) Adorer Dieu par amour seulement est le crime des Manichéens, *zandaqah* ; — eux s'imaginent que leurs âmes sont des particules matérielles émanées de la lumière qui est le Dieu bon, et prisonnières dans les corps, émanés des ténèbres qui sont le Dieu mauvais, ces *Zanâdqah* adorent Dieu par

(1) Cfr. *Revue de l'histoire des religions*, 1914, t LXIII, pp. 204-202

amour *physique*, par l'attraction magnétique du fer pour le fer, et leurs particules de lumière veulent rejoindre, comme un aimant, le Foyer de lumière dont elles sont venues (1)

Se refusant à comprendre la théorie d'al Hallâj sur l'amour primordial de l'essence divine pour elle-même, et sur l'acte de la volonté humaine, — amoureuse de Dieu, désirant, pour l'intelligence, le souverain bien, la contemplation de l'essence divine, ne voulant pas reconnaître, dans la thèse d'al Hallâj, l'amour se consomme et s'assouvit, lors de la connaissance parfaite (*ma'rifah*) qui est acte d'intelligence, non plus de volonté, — les motakallimoûn mo'tazilites classèrent al Hallâj parmi les musulmans à tendances manichéennes, parmi les partisans de la lumière et des ténèbres (*noûr wa zolmah*) (2), — comme Ibn abi al 'Awjâ (3), — comme Aboû al 'Atâhiyah et les premiers soufis, ils prétendirent que cet amour divin prêché par al Hallâj n'était que la réintégration manichéenne des parcelles lumineuses émanées dans le foyer divin originel (4). Car selon leur théorie de l'âme *accident matériel*, les motakallimoûn conclurent à une certaine matérialité de la volonté, et partant de l'amour ; tout amour pour eux n'étant qu'attraction matérielle et physique. C'était donc un crime de représenter le Créateur, l'Être transcendant et nécessaire, comme un gros « aimant » lumineux attirant à soi les âmes, parcelles de clarté, par l'amour. Pour faire passer

(1) Où elles perdent leur individualité d'étincelles, par réabsorption.

(2) Al Hallâj a effectivement employé ces termes (textes ap Solamî, *tafsir*, in Qor. XXIII, 12, et Kalâbâdhî, *ta'arrof*, N° 18) Cfr sa doctrine du *Noûr sha'sha'ânî*.

(3) Elève de Hasan al Basrî selon 'Îsa-Ibn-Younos (Ibn Bâboûyeh, *amâlî*, LI, LXVII et Mortada, *ghorar*, ap Khoûnsârî, *rawdât*, II, 240

(4) Ibn al Qârih, 551. Maqdisî, *bad' wa ta'rikh*, ms. Huart, f. 179 b

cette imputation, toute théorique, de *zandaqah*, dans le domaine pratique, et faire arrêter al Hallâj, comme *zindîq*, il fallait l'intervention d'un juriste autorisé, accrédité auprès du grand qâdî de Bagdad

b) *Les consultations juridiques sur le cas d'al Hallâj
et les premières poursuites*

Deux jurisconsultes faisaient à cette époque autorité à Bagdad, — et nous savons, par divers récits (1), qu'ils étaient fréquemment appelés à faire ensemble partie du tribunal du qâdî pour l'aider de leur expérience (2) · là siégeait alors le futur qâdî des qâdîs, le malikite Aboû 'Omar Mohamad Ibn Yoûsof, en qualité de « khalîfah » ou suppléant de son père, le vieux qâdî des qâdîs de Bagdad, investi en cette qualité de la circonscription judiciaire de la rive occidentale (3)

Ces deux jurisconsultes étaient. Ibn Dâwoûd, le chef d'école pour le rite zâhirite, — et Ibn Sorayj, le chef d'école pour le rite shâfi'ite. Tous deux furent consultés sur le cas d'al Hallâj.

Ibn Dâwoûd répondit, par une *fatwa* qui nous a probablement été conservée, dans ses termes mêmes (4), par le texte suivant d'Ibn Bâkoûyeh (5) ·

(1) Cfr. al Khatîb, ap Ibn Fadl Allah, et Sobkî, II, 88 seq

(2) Ils avaient également ensemble des réunions à la mosquée d'al Rosâfah (rive orientale) (Sobkî, in Wustenfeld, *Der Imam Schafer*, II, p 110, n° 75)

(3) Ce dernier, Yousof-Ibn-Ya'qoûb Ibn Isma'îl Ibn Hammâd al Azdî, fut Qâdî des qâdîs depuis le 16 rabî' I^{er}, 284/23 avril 897, en ramadân 297/juin 910, il mourut à l'âge de 95 ans (cf. Tabarî, 2161 et 2283 cf 1942, 2118, 2143, 2162). — Son fils Aboû 'Omar fut son khalîfah depuis 289/902, jusqu'au 20 rabî' I^{er} 296/17 décembre 908 (cf. Tabarî, 2207, 2211, 2215, 2222 cf 'Arib, 20, 23, 29, 30 cf *morôûj*, VIII, 217-219, sur sa carrière ultérieure, cf ici, p 217

(4) Cf 'Iyâd, *Shifâ*, II, 216, formule « *in kâna mâ yaqoûl Mohamad haqqâ* . »

(5) *Quatre Textes*. , III, n° 7

« J'ai entendu Aboû al Qâsim Yoûsof-Ibn-Ya'qoûb al No'mânî qui disait J'ai entendu mon père dire qu'il avait entendu ceci de la bouche de l'imâm, fils de l'imâm (1), Aboû Bakr Mohammad Ibn Dâwoûd Ibn 'Alî al faqîh al Isfâhânî
 « *Si ce que Dieu a révélé à son Prophète, — sur lui, la prière et la paix ! — est vrai, — et si ce que le Prophète est venu nous apporter est vrai, alors ce que dit al Hallâj est faux* » ; — et qu'Ibn Dâwoûd l'attaqua violemment. » Il conclut « qu'il était licite de le mettre à mort » (2)

Ibn Sorayj, lui, répondit par une *fatwa* de *tawagqof* (3), déclinatoire de compétence, dont voici le texte (4) :

« C'est là un homme dont je ne puis discerner l'inspiration (5) Aussi, je n'en dirai pas un mot » (6)

Malgré le désaccord des jurisconsultes, le vizir Aboû al

(1) On voit que c'est un zâhirite qui parle

(2) *Farq*, 247, l 12-13, 248, l 17

(3) Le mot est d' 'Abd al Qâhir al Baghdâdî (*farq*, 247). — Ibn Sorayj est là dans la tradition du morjisme, qui n'accepte pas le « Kofr bi al ta'wil » C'était appliquer l'enseignement de son maître al Shâfi'î (ap. *rusdalah*, in Sh. Yawâq 272) refusant de traiter le musulman hétérodoxe de « Kâfir »

(4) Ap. Ibn Khallikân « *wafayât* », I, 423. — Cf. 'Îsa al Bandanîjî, *loc cit* — Sur l'importance capitale de cette *fatwa*, qui dictera leur attitude aux principaux jurisconsultes shâfi'ites ultérieurs quand ils seront consultés sur le cas d'al Hallâj, cfr. chap. VIII, iv, a

Al Damîrî (*hayât al hayawân*, ap. al Bandanîjî) a fort bien montré la portée de cette *fatwa*, nettement hostile au point de vue des zâhirites, — pour l'indépendance de la mystique dans l'Islam, — en la comparant à l'opinion du Khalfé 'Omar-Ibn-'Abd al 'Azîz consulte sur le conflit des deux sahâbis, Mo'awiyah et 'Alî « leurs sangs, Dieu en a écarté nos épées ! leur cas, nos langues n'ont pas à l'approfondir » — On n'a jamais réussi à mettre hors l'Islam les soufis, même les plus heterodoxes, en créant pour eux la rubrique d'une « hérésie » spéciale témoin Ibn Hazm (IV, 188)

(5) *Hdl* Si elle est divine ou satanique

(6) Baqlî (*Shathîyât*, ms. Shahîd 'Alî, p. 17) nous en a conservé une rédaction apocryphe.

Hasan 'Alî Ibn al Forât résolut d'arrêter al Hallâj et d'instruire son procès (1) Voici le texte d'al Soûlî (2)

« Ibn al Forât, pendant son premier vizirat, l'avait fait surveiller de près par la police, et avait chargé Moûsâ-Ibn-Khalaf (3) de l'appréhender mais lui s'échappa, avec un de ses disciples nommé al Kirmânî Et l'on saisit des lettres de lui contenant des sottises et des mots en langage à clef (*maglôûb*). »

Ce texte nous permet de placer la fin de la prédication publique d'al Hallâj au début de l'année 297/octobre 909 (4).

c) *L'attitude d'Ibn Sorayj*

Ibn Sorayj a joué un grand rôle dans l'histoire du rite shâfi'ite c'est même le « grand homme de l'aube du iv^e siècle » selon la tradition du shâfi'isme (5) Né en 248/862, Aboû al'Abbâs Ahmad-Ibn-Omar Ibn Sorayj demeura longtemps un homme privé, — puis il se laissa gagner, à la fin de sa vie, par le gouvernement ; et, malgré les railleries d'al Tabarî, s'en alla à Shîrâz, en qualité de qâdî, tout comme

(1) Il s'agissait déjà d'un procès cf les poursuites l'année suivante contre Ibn Bishr, sur le chef de « da'wa al roboûbîyah », cf ici, p 227

(2) Ed Kratchkovsky

(3) Aboû al Hasan Moûsa Ibn Khalaf son ami personnel (Sâbî, 28, 98, 122, 'Arîb, 62, 74), à qui il confiait les affaires les plus secrètes (Sâbî, 241), et qui suivit sa fortune (cf. leurs dejeûners ensemble pendant son second vizirat Sâbî, 240), il mourut des coups que lui donna le vizir Hâmid en 306/918 ('Arîb, 74), sa fille fut mise à rançon en 314/926 ('Arîb, 127)

(4) Sous le 1^{er} vizirat d'Ibn al Forât (al Soûlî, in 'Arîb, 28), c'est-à-dire après le lundi 21 rabî' I^{er} 296, 18 decembre 908 —, et avant le 23 ramadân 297/15 juin 910 (ou 24 shawwâl 297/16 juillet 910) date de la mort d'Ibn Dâwoûd (Niftawayh *ta'rikh*, ap Ibn Fadl Allah et al Khatîb)

(5) Sobkî, II, 89.

« un simple hanafite » (1). Il n'en revint que pour mourir, à Bagdad, en 306/918 (2).

Son rôle dans l'histoire du shâfi'isme a surtout été de coordonner et de simplifier les données juridiques éparses dans l'œuvre des deux premières générations de juristes shâfi'ites

Son *taqrîb* ou « concordance entre al Mozanî et al Shâfi'î » (3), — son *mokhtasar* ou « abrégé du droit » (4) firent époque, — car il était profondément versé dans la critique des preuves et des témoignages, dans ce dosage judicieux des traditions les plus sûres et des opinions les plus probables (5) qui fait à juste titre la gloire des sentences de son école.

Il affirma la position de juste milieu choisie par son école dans deux séries de polémiques. Contre les zâhirites, il établit la nécessité du syllogisme analogique ainsi, dans une de ses célèbres discussions avec Ibn Dâwoûd, au sujet de « la nature juridique du retour obligatoire (6), qui libère du serment de répudiation en matière de divorce (7) ». Mais, d'un autre côté, il sut combattre les excès du probabilisme hanafite, et deux de ses ouvrages sont consacrés à la réfutation de deux de leurs chefs, — Mohammad Ibn al Hasan

(1) Wustenfeld, *Der Imâm Schafer*, 117

(2) Sobkî, trad. in Wustenfeld, *Der Imâm Schafer*, II, p 110, n° 75 enterié le mardi 24 rabî' II 306/918 ('Arîb, 76).

(3) *fihrst*, 213 — Aboû Ibrahim-Isma'îl-Ibn Ibrahim al Mozanî, de la tribu de Mozaynah (Yémen), mort au Caire en rabî' I^r 261/877 le principal élève d'al Shâfi'î (*fihrst*, 212)

(4) *fihrst*, 213

(5) Marracci proposait déjà (ap *Prodromus* ., 1696) de traduire *ahl al ra'y* par « probabilistes ». Les malékites et zâhirites seraient alors les « tutoristes », et les shâfi'ites les « probabilioristes »

(6) 'Awd al wâzib

(7) In al Khatîb, cfr. Sobkî II, 89

al Shaybânî (1) et son disciple 'Îsâ-Ibn-Abân al Fasawî (2).

C'était un pur juriste, imbu de tous les préjugés de son métier, un caractère entier, un peu brutal, mais très droit. Les soufis n'ont pas conservé mauvais souvenir de lui, et al Qoshayrî note en bonne place un rêve qu'il eut trois jours avant de mourir, sur le caractère inexpiable du *shirk* (3). Mais ce n'était pas un mystique, et nous savons qu'après avoir écouté une leçon d'al Jonayd, il avait n'être pas au courant des termes techniques employés (4). Aussi, quand on le questionna sur al Hallâj, dut-il estimer qu'il serait injuste de le condamner pour avoir peut être mal compris les termes techniques dont il usait (5).

d) La personnalité d'Ibn Dâwoûd.

1. Ses débuts

Ibn Dâwoûd mérite d'être étudié de plus près, car nous sommes ici en présence du promoteur avéré de la condamnation d'al Hallâj, — de celui qui a le premier évoqué un simple procès de tendances mystiques, au tribunal officiel, pour provoquer des sanctions pénales par la *fatwa* que nous avons citée plus haut.

Aboû Bakr Mohammad-Ibn-Dâwoûd-Ibn-'Alî-Ibn Khalaf al Isfahânî, né en 255/868, était le fils du fondateur du rite juridique des zâhîrites.

C'était un caractère délicat, frêle, efféminé — épris de

(1) Mort 196/811 cf *fihrîst*, 213, avec *fihrîst*, 200, 203, 205. Son « Kitâb al Asl fi foroû' al Hanafiyah » existe ap Cat Yeni Jâmi', p. 84, n° 98 ; — de même son « Jâmi'al Kabîr (même p., n° 103)

(2) *fihrîst*, 205. Cf. sa réponse à Mohammad-Ibn Ishâq al Qâshânî qui devint shâfi'ite (*fihrîst*, 213)

(3) Polythéisme, II, 210

(4) Qosh, IV, 207

(5) Cf. ici, p. 164 - sa *fatwa*

raffinements et de luxe, très tôt énérvé par la civilisation et les mœurs polies des milieux lettrés de Bagdad (1)

Rowaym (2) a conté, qu'étant au salon de Dâwoûd-Ibn-'Alî, son père, — « On le vit entrer, tout enfant, qui pleurait. Son père l'embrassa « Pourquoi pleures-tu ? — Les enfants me donnent un nom. — Lequel, pour que je le leur défende ? — Ils me donnent le nom de quelque chose. — De quoi ? dis-le moi, pour que je les en empêche — Ils m'appellent pauvre moineau (3). » Et le père rit Mais l'enfant : « Te voilà plus méchant qu'eux avec moi, puisque tu en ris ! » — Et le père « Il n'y a de dieu que Dieu, et de noms que donnés par le ciel (4) ! tu n'es pas autre chose, mon enfant, qu'un pauvre moineau (5) ! »

Ibn Dâwoûd devait rester toute sa vie l'*'osfoûr al shawk* timide et impressionnable, dont parle Rowaym-Ibn-Mohammad.

A la mort de son père, en 270/883, à peine âgé de seize ans, il lui succéda, à la tête des zâhirites, grâce à la précocité de son intelligence et à la sûreté de sa mémoire, qui lui avaient fait retenir le Qor'ân entier dès l'âge de sept ans, et les poètes classiques à dix ans Il eut plus tard jusqu'à quatre cents élèves qui venaient, l'encrier en main, écrire sous sa dictée (6).

(1) Il fut un des familiers d'Ibn al Mo'tazz, — le sultan-poète, le « khalife d'un jour » — cfr. Goldziher, *zâhirîten*, p. 226 (textes d'Ibn Hazm)

(2) Soufi, zâhirite en droit, mort en 303/915 — Cfr. ici, p. 37, n. 3.

(3) *'Osfoûr al shawk* litt. « le passereau qui s'abrite sous les buissons épineux » le plus humble de tous les oiseaux : le mot est encore usuel, aujourd'hui, à Bagdad

(4) *Fawqîf*, cfr. ici, chap. XII, v

(5) Cf. Barbier de Meynard, *Surnoms et sobriquets dans la littérature arabe*, Paris, 1907, p. 166 (extr. du JAP). Ce récit de Rowaym a été recueilli par Ja'far al Kholdî et inséré par al Khatîb en sa biographie d'Ibn Dâwoûd (*târikh*, ms. Kopr. 1026, s. v.)

(6) Al Khatîb, in Ibn Fadl Allah, *masâlik*, t. VI, *foqahâ* section des *zâhirîyah*, n. 2.

On a conservé les titres de certains de ses ouvrages juridiques (1), — ouvrages d'enseignement zâbirite, et traités polémiques, contre le motakallim (2) Ibn Shīrshīr al Nāshī al Akbar (3), contre un certain Aboû 'Īsā al Darīr (4) et contre Aboû Ja'far al Tabarī, le grand historien et jurisconsulte (5).

2 *Son Kitāb al Zohrah et sa theorie de l'amour
platonique (hobb 'odhrī)*

Mais si Ibn Dāwūd est resté célèbre, c'est, par delà ses œuvres littéraires, comme poète (6), et comme prosateur (7) pour l'histoire d'amour dont il est demeuré le héros légendaire (8).

On possède encore un texte qui permet d'aller assez avant dans la connaissance de son caractère, et qui met à nu les raisons presque personnelles, l'hostilité sentimentale qui passionna si violemment ses attaques contre al Hallāj.

Il nous reste en effet de lui, un livre charmant, d'une inspiration très spontanée et très jeune rarement une prose rimée plus souple et plus vibrante (9) a mieux en-

(1) *Moroûj*, VIII, 255. *Fihrist*, 217.

(2) *Fihrist*, 172.

(3) Mort 293/905 au Caire (cf note ap *fihrist*, II, 64)

(4) Ou 'Īsa-ibn-Ibrahim al Darīr (l'Aveugle) (*moroûj*, VIII, 255)

(5) *Fihrist*, 217 ap. son livre « al Intisār ».

(6) Cf ses vers ap Watwāt, *ghorar*, 281.

(7) L'auteur du *fihrist* y fait allusion (p. 217, l 25), mais sa notice à ce sujet manque dans nos mss (corr note ap. II, 94) — Al Mas'oudī l'admirait (*moroûj*, VIII, 255-256 — Cfr ici, p 179 ses emprunts)

(8) Dāwūd al Antākī, *tazyīn al aswāq*, Caire, 1328, pp. 159-161

(9) Cf la pureté du style de son contemporain, le grand prosateur classique arabe, al Jāhīz — Le troisième siècle de l'hégire est vraiment le grand siècle de la prose arabe a Hamadhānī, et al Harīrī, avec leurs « séances » ne seront plus que des virtuoses, esclaves de leur instrument, épris de curiosités philologiques sans parler du Qādī al Fāḍil, et de sa « correspondance ».

châssé de courtes pièces de vers, tirées des plus grands poètes qui aient loué l'amour, en arabe, poètes du désert, poètes des Cités. C'est le *Kutâb al Zohrah* (1)

Ce livre (2) se divise ainsi : selon le texte même de la dédicace qu'il en fit à Ibn-Jâmi' pour qui il l'avait commencé, encore sur les nattes de l'école .

« J'y ai placé *cent chapitres*, — et, dans chaque chapitre, *cent vers* , dans les cinquante premiers chapitres je rappelle les aspects de l'amour, ses lois, ses variations, et ses cas , — dans les cinquante autres, je fais mémoire des autres genres de poésie, par un choix forcément limité, dans

(1) « Livre de la planète Vénus », ou *Kutâb al Zahrah*, Α'νθρς ? Il nous donne, pour de nombreux passages du *diwân* d'Ibn al Rouûmi (+ 283/896) contemporain d'Ibn Dâwoud, un texte « princeps » antérieur à la recension d'al Soultî, donnée par tous les mss connus de ce *diwân* — De même pour le texte des vers d'al Bohtorî (+ 284/897) — Il fournit enfin, sans parler des « *poetæ minores* » cités qui tous ne figureront pas dans le *kutâb al Aghânî* ou la *Yatîmat al dahr*, de fréquents extraits d'un *diwân* jusqu'ici perdu, celui du premier grand poète « des Cites », l'inventeur du nouveau style, le *zindîq* Bashshâr-Ibn-Bord (467/783) (Cf *ghofrân*, p. 85, 139, et *farq*, p. 39, 42) — Cf aussi son *isnâd* pour la légende de « Majnûn » (ap ch XXIX)

(2) Il s'agit de la première partie, la seule qui nous ait été conservée (ms Bihl Khed Caïre, IV, 260 et fragm ap Ibn-Fadl Allah l c). — Il n'est pas sûr que la seconde partie ait jamais été écrite Voici ce qu'il en dit à la fin de la première : « Nous voici arrivé à la fin des cinquante premiers chapitres, au début des cinquante derniers : la première chose que nous y examinerons sera ce qui a été dit pour glorifier l'œuvre de Dieu, — proclamer son omnipotence, prouver ses miracles, et mettre en garde contre ses coups Puis viendra ce qui a été dit du Prophète, — puis des Elus d'entre « ceux de sa maison », suivant l'ordre le plus juste. » Le chapitre LI devait débiter par d'importants extraits du *diwân* d'Omayyah Ibn-Abî al Salt dont il souligne en passant l'originalité, l'orthodoxie avant la lettre, avant l'Islam On doit le regretter d'autant plus qu'on n'en a retrouvé jusqu'ici que des fragments publiés par Schulthess, Huart et Cheikho

une matière aussi vaste (1) » Il avait pensé y ajouter des versets tirés du Livre de Dieu, et des sentences attribuées à ses prophètes, — pour justifier ainsi sa doctrine de l'amour — Mais, observe-t-il, « l'amour ne rentre pas dans les rites du culte, qui ne se fondent qu'en prouvant sur quoi l'on s'appuie . l'amour est le fait d'une élite, le privilège des caractères délicats, c'est une affinité intellectuelle j'ai donc classé les chapitres de ce livre relatifs aux *ghazal*, suivant leurs caractéristiques, suivant leur ordre naturel, indiquant un aspect après l'autre. au début, la nature de l'amour et ses causes . j'ai insisté, ensuite, sur les états amoureux qui suivent le moment où l'amour s'est affermi, dans l'abandon même et la séparation, et j'ai indiqué jusqu'où porte la fougue du désir partagé et de la tendresse — j'ai terminé en faisant mention de la fidélité après la mort , après avoir dit ce qu'est la fidélité pendant la vie : et j'ai disposé les matières de ces chapitres, du début au milieu et du milieu à la fin, suivant une gradation par chapitres, sans mettre avant ce qui doit être après, ni faire suivre ce qui doit précéder » (2).

(1) *Zohrah*, préface Abou 'Omar Ahmad-ibn Mohammad Farah al Jayani voulut l'imiter en son *Kitâb al Hadd'iq* dédié à al Hakam II de Cordoue (+ 366/976) , où il y avait deux cents chapitres, de deux cents vers chacun (Dabbî, *boghhyat al motalumms*, éd Codera, n° 331 — comm Goldziher)

(2) Titre des chapitres — I Qui regarde davantage, sera dans la peine plus longtemps — II. L'intelligence, dans l'amour, est la captive, sur eux deux le désir règne en maître — III Qui prend pour remède son mal, n'arrivera pas à se guérir. — IV Point n'est avisé, qui ne découvrir à un médecin son mal. — V Se déclarer expose à l'affront. — VI S'humilier en amitié, c'est simplement politesse. — VII Qui voit sa joie durer, pense moins. — VIII Ou il y a la grâce qui séduit, qu'il y ait la chasteté. — IX Il y a mauvaise grâce à fatiguer l'amitié de critiques — X Mauvais soupçon naît de trop d'égoïsme. — XI Arrive au rendez-vous là, qu'importe l'espion — XII. Qui est privé de rencontres, se repaît de peu de cadeaux — XIII Qui est séparé des amitiés, s'abaisse jusqu'aux déguisements — XIV Qui ne peut aller à l'entrevue, se résigne au messager. — XV Qui est entouré d'amitiés,

On voit comment ce livre, qui n'a pas été étudié jusqu'ici,

est dénoncé par ceux de son âge — XVI Qui ne reprend pas d'une faute, ne sait pas garder fidèlement l'amitié — XVII Reprendre son frère à chaque erreur, expose naturellement à l'ennui et à la haine — XVIII Cœurs distants, maisons rapprochées, cela est pire que de vivre en des maisons lointaines. — XIX N'a pas repris, qui pardonne, n'a pas péché, qui s'excuse — XX Quand la perfidie est venue, rester sur la réserve est plus aisé — XXI Plus on craint la séparation, plus le désir est insatiable — XXII. Bien peu ont cru se consoler, que l'amour n'ait pas repris — XXIII Qui a trop d'amour pour l'endurer, endurera toute trahison de l'aimé — XXIV Qui s'entraîne aux absences s'expose à la souffrance — XXV Aux adieux, avant le départ, il y a la saveur anticipée d'un retour. — XXVI Le départ ne fut créé que pour suppléer les amoureux — XXVII. L'absence de l'inséparable donne libre cours aux chagrins — XXVIII Qui ne rencontre pas l'être aimé, pleure sur les traces des campements passés — XXIX Qui est privé de la présence familière, que lui sert de chercher une demeure — XXX. Qui est privé de l'être désiré, dit sa flamme aux vents qui passent — XXXI Les lueurs des éclairs sont chères à l'amant assailli et désirant — XXXII Les étincelles des brasiers sont chères à l'amant exténué et exalte — XXXIII. La plainte de la colombe est familière à l'isolé perdu d'amour — XXXIV Qui subit l'épreuve de la séparation et de l'abandon, ne fait que regretter la paix et même les reprimandes d'autan — XXXV Les cris du chameau égaré sont familiers à tout amant passionné — XXXVI Celui qu'ont abandonné les rencontres, devient la proie des rêves — XXXVII Qui est privé de voir, cherche à se satisfaire des vestiges — XXXVIII Qui n'a plus la vue des vestiges mêmes, se plaît aux souvenirs — XXXIX Les veilles loquaces, leurs imaginations et illusions, sont la cause de toute faiblesse et de toute langueur — XL Sommeil abrégé, nuit allongée — XLI Quand l'endurance se voit vaincue, les pleurs rompent — XLII Corps qui maigrit, moindre preuve d'une vraie tristesse — XLIII Suivre la route de l'endurance est long, cacher le secret de l'amour, malaisé — XLIV En ceux dont l'endurance cède, voici des secrets qui se trahissent — XLV En amour, qui n'est pas attiré par l'intérêt, ne sera pas repoussé par la réprimande — XLVI Qui avance en amour voit grandir sa douleur — XLVII Tempes blanchissantes, écartent les amitiés — XLVIII Qui aime sans rien espérer n'a plus à compter que sur soi — XLIX La constance dans le pacte ne se sait qu'au départ ou qu'au loin. — L Un peu de fidélité au-delà de la mort, cela est plus que beaucoup pendant la vie.

est plus qu'une simple « poetische Anthologie » (1), — combien il est précieux pour la connaissance de la vie sentimentale de ce temps rien ne peut mieux nous dire quelle était à Bagdad l'opinion des esprits lettrés et cultivés, sur ce sujet perdurable qu'est l'amour, — quand al Hallâj entreprit de l'attaquer, au cours de sa vie publique

C'est la vieille théorie grecque de l'amour, fatalité physique, force naturelle, inéluctable et aveugle, sans raison et sans but — *δρεῖσθαι ἔρωτος ἀνθος* (2), — chère à Sophocle autant qu'à Empédocle. mais épurée, telle que l'auraient comprise, vécue, et chantée les mythiques poètes bedouins de la tribu des Banoû (al) 'Odhrah (3)

L'imagination des poètes de Bagdad (4) venait, en effet, de préciser le mythe de l'amour « 'odhrte », cet idéal suprême de l'amour profane, — où la tradition arabe, par opposition à tant d'exemples de rudesses violentes, a su porter si haut le raffinement dans la tendresse Il y a eu, dans le désert, au sud de l'Arabie, aux confins du Yémen, — un peuple choisi, chaste par excellence, les Banoû 'Odhrah chez lequel « on mourait quand on aimait », — où l'on pensait que « mourir d'amour est une douce et noble mort ». Et là, plus haut que le *Maḡnoûn* (5) des Banoû 'Âmir, fou d'amour pour sa *Laylah*, plus haut que le couple amoureux de Kothayîr et de 'Azzah, brille la pure gloire du parfait amant

(1) Brockelmann, *Gesch Ar Lit*, I, 520

(2) Eschyle, *Agamemnon*, 744

(3) 'odhrah, virginité, cfr, 'adhrâ, vierge.

(4) Liste de romans ap. *Fihrist*, I, 306 cf les travaux contemporains sur la poésie bédouine (*Hamâsah*), et les recherches philologiques — Un siècle plus tard le travail légendaire, achevé, sera cristallisé dans le *Kitâb al Aghânî* (index s v 'Odhrah) — Cf Ibn Abî Hajalah (+ 776/1375), *diwân al sabâbah*, — de ces deux sources, Stendhal a connu des extraits (ap *De l'Amour*, éd C Levy, 177-182)

(5) Qays Ibn al Molawwah, + 70/689.

'Odhrîte, — Jamîl (1), — qui mourut « sans avoir jamais porté la main pour le mal » sur Bôthaynah, sa bien-aimée. Ainsi chantait un poète d'entre les Banoû Hodhayl (2) :

« J'aime mieux, en me privant de toi,
Garder mon cœur navré, garder mes yeux noyés
« Oui, je t'avais demandé l'étreinte qui eut calmé
Mon sang, mais sache-le, je me sens apaise.
« Ah ! non, n'accomplis pas ta promesse de m'aimer
De peur que vienne l'oubli ! je veux être avare de mes sanglots »

Cette conception épurée de l'amour humain, ce thème poétique du « très pur amour profane » rencontra chez Ibn Dâwoûd un interprète singulièrement fervent et sincère. Ibn Jâmi' (3), à qui il avait dédié son livre, lui avait inspiré, tout jeune, dès l'école, un dévouement passionné qui devait durer jusqu'à sa mort. Et, très tôt troublé et angoissé, mais incapable de renoncer tout à fait à cette affection interdite, — il s'était construit du moins, avec le souvenir des poèmes 'odhrîtes qu'il savait par cœur depuis l'enfance, un idéal de vie où les désirs tout platoniques de son amour s'accordaient avec les exigences pratiques de sa foi.

« Mon père (4) m'a rapporté et m'a dit Sowayd-Ibn-Sa'id m'a rapporté et dit 'Alî Ibn Mosahhar m'a rapporté d'après Abou Yahyâ (al Qâsim) al Qattât, qui le tenait de Mojahîd qui le tenait d'Ibn'Abbâs, qui lui avait dit : le Prophète, sur lui la prière et la paix ! — a dit :

« Celui qui aime, mais reste chaste et ne découvre pas son secret, et meurt, — celui-là est un martyr (5) ! »

(1) Ibn 'Abdallah al'Odhrî, + 82/704

(2) C'est ainsi qu'Ibn Dâwoûd se désigne lui-même. Ap. Ibn Dâwoûd, *Zohrah*, ch. II — et Niftawayh, in al Khatîb (ap. Ibn Fadl Allah) — j'ai choisi cette seconde version pour l'ordre des vers.

(3) Abou al Hosayn Mohammad-Ibn-Jâmi'-Ibn-Zakhrîf al Saydalânî.

(4) *Zohrah*, ch. VIII

(5) Cf. Goldziher, *Die Zâhrien*, p. 29 — d'après la variante du

« Quand bien même la chasteté des amants, leur éloignement pour les souillures, et le soin de leur pureté ne seraient pas protégés par les préceptes des lois religieuses, et le préjugé des coutumes, — certes, ce serait encore le devoir de chacun de rester chaste afin d'éterniser le désir qui le possède avec le désir qu'il inspire — Et Ahmad Ibn Yahyâ m'a récité, d'après Zobayr, d'après Mohammad Ibn Ishâq, d'après Moû'mil Ibn Tâloût, des gens de Wâd al Qorâ, — ces vers de Hamzah Ibn Abi Daygham

« Nous sommes restes tous deux, cette nuit, en arrière des tentes de ceux de la tribu, — sans demeurer près d'eux ni rejoindre l'ennemi

« Et nous nous sommes annuités, immobiles, tandis que l'ombre tombait, puis la rosée, — sous un manteau du Yemen, plein de parfum

texte d'al Sobki « Celui qui aime et dépérit, n'avoue pas son secret et meurt, — meurt martyr ! » Cfr hadîth semblables sur l'exile, etc.

Ce hadîth est devenu célèbre en Islam grâce aux Zâhirîtes et aux Hanbalîtes (Kalâbâdhî, ms Paris, 585b, f 284 b) Ibn al Jawzî le donne avec douze *isnâd* différents (cap XXXVIII *Kitâb dhamm al hawâ*, ms Paris, 1296). — Abou Nowâs l'a satirisé en vers (Sari'î, *masâmî*, 420) ; il a été admis par al Khatîb, al Râfi'î, al Nawawî, Nasîr al Dîn al Tôûsî (*maqâmât*), — rejeté par al Bayhaqî, al Jorjânî, Ibn al Hossayn et al Hâkim, justifié par Moghlâtâ'î, plusieurs l'ont mis en vers (cfr Sari'î, *masâmî*, 3-4, — Ibshayhî, *mostatraf*, trad Rat, II, 421, — Ibn Abi Hâlah, *diwân al sabâbah*, Caire, 1328, pp 214-215, — Dâoud al Antâkî, *tazyîn al aswâq*, 1328, p 6). — Ibn 'Arabî (*mohâdarât*, II, 359) l'étudie et en donne deux textes différents l'un, d'après al Salâfi « qui aime et reste chaste et meurt, meurt martyr ! » — et l'autre, suivant Niftawayh (cf. al Khatîb), à qui, le matin de sa mort, Ibn Dâwoud répétait encore le texte qui l'avait consolé « Comment te sens-tu ? — L'amour de qui tu sais m'a mis où tu me vois. — Qui l'empêchait d'être satisfait ? — La satisfaction de l'amour a deux aspects. le plaisir des yeux qui est *licite* (*illicit* au contraire) selon le soufisme et la raison cf. al Hallâj, 101, p 15 et Qosh 217) et la volupté qui ne l'est plus Et, de celle-là, j'ai été détourné par le hadîth que m'a dit mon père

« Celui qui aime, n'avoue pas son secret, reste chaste, et patiente, — que Dieu lui pardonne et lui ouvre le paradis »

« Ecartant, à la pensée de Dieu, loin de nous, la folle ardeur de la jeunesse, — lorsque nos cœurs, en nous, se prenaient à battre

« Et nous sommes revenus, abreuves de chaste retenue, — ayant à peine calmé la soif de l'âme (1) entre nos lèvres »

Ce poème délicat et trouble, et l'imparfaite étreinte du dernier vers, traduisent admirablement la sensibilité d'Ibn Dâwoûd

Il est le précurseur authentique d'Ibn Qozmân de Cordoue (+ 555/1160), avant lui, il a chanté *l'amour courtois*, dont les thèmes, popularisés par les mètres nouveaux des *mo-washshahât*, iront influencer le lyrisme des poètes de langue d'oc, galiciens, catalans, provençaux et italiens; c'est d'eux que dérivent les sujets tout arabes de la « gaie science » avec Guilhem IX de Poitiers (2), — du « dolce stil nuovo » avec le bolonais Guido Guinizelli, maître du Dante.

Ainsi, c'est en arabe qu'il y eut la première systématisation poétique de *l'amour platonique*; par une déviation raffinée de l'idéalisme, par une *inversion* du culte d'amour divin. C'est le seul idéal acceptable pour des théologiens zâhîrites, que le dogme islamique dissuade d'*aimer Dieu*

Bien loin de voir dans l'amour, l'élan de l'âme vers Dieu, le désir supérieur de l'esprit, Ibn Dâwoûd en isola, avec un sens plus exact du ritualisme discipliné de l'Islam, tout le culte dû à Dieu. L'amour, bien loin de nous unir à Lui, n'est qu'une fatalité aveugle, d'ordre physique, commune à tous les hommes, — le rôle de l'élite est de la subir sans y céder. Et, dans des pages d'inspiration toute grecque, où il expose successivement les quatre théories sur l'origine de l'amour, — magnétique, astrologique, physiologique, et mystique, — il montre ses préférences, en commençant par le vieux mythe

(1) *Nafs* : l'âme sensuelle, inférieure et mauvaise

(2) Julian Ribera, *Discurso.. R. Acad. Esp.*, 26 mayo 1912, Madrid, p. 41.

placé sur les lèvres d'Aristophane, dans le *Banquet* platonicien (1) .

« Certains adeptes de la philosophie (2) ont prétendu que Dieu — sa gloire soit exaltée ! — créa tout esprit de forme ronde, comme une sphère Puis, qu'il le scinda, en deux parts, et plaça chaque moitié dans un corps Et tout corps que rencontre l'autre moitié de son esprit en est aimé, — de par leur affinité primitive, — et c'est ainsi que les caractères humains s'associent, suivant la nécessité de leurs natures et c'est ce qu'a dit Jamil (3) .

« L'amour a enchaîné mon esprit à son esprit avant que nous fussons créés,

Et même avant notre sevrage, même dans le berceau !

« Et il crût, comme nous croissions, sans cesse grandissant,
Et rien, lorsque nous serons morts, ne viendra briser notre pacte ,

« Mais survivant à tout, c'est lui qui nous rendra visite,
Dans l'ombre de la tombe et jusque sous sa dalle .. »

« Et l'on a raconté de Platon qu'il dit Je ne comprends pas ce que c'est que l'amour, mais je sais que c'est une folie . l'emprise d'un dieu, qui ne peut être ni louée, ni blâmée . »

Puis Ibn Dâwoûd, résumant la théorie de l'origine astrologique des amitiés et inimitiés selon « Ptolemaeus » (4), — cite, après un mot de Galien, l'avis d'un médecin qui n'est pas nommé déclarant que l'amour est une simple maladie Voici d'ailleurs la suite du texte .

(1) *Zohrah*, ch 1^{er}. Cfr Platon, *Symposion*, XVI

(2) Motafalsifoûn.

(3) Ibn'Abdallah al'Odhrî — ou Qays Ibn Darîh al Bakrî (+ 68/687), selon Agh., VIII, 113-116 — passage copié ap. al Mas'ouûdî, *morôûj*, VI, 381.

(4) Cf *fihrst*, p 268, traité attribué à Ptolemée (thèmes génethliques).

« Etant donné que l'atrabile (1) est la cause de cette mélancolie, et que cette mélancolie dans les pensées est la cause même (2) de cette inflammation du sang et de la bile qui aboutit à renforcer l'atrabile, plus l'atrabile est abondante, et plus la mélancolie obsède, et inversement, si bien que c'est là un mal pour lequel les médecins n'ont point de remède

« Et certains adeptes du soufisme (3) ont prétendu que c'est Dieu, sa louange soit exaltée, — qui a soumis les hommes à l'amour comme à une *épreuve* . pour qu'ils asservissent leurs « moi » à l'objet de leur amour, à son courroux qui les brise, à son bon plaisir qui les réjouit. — Afin, qu'après cela, ils mettent en balance (4) ce servage, et celui de l'obéissance à Dieu, qu'il soit loué et exalté ! Lui, l'Incomparable, le Nonpareil, Lui, leur créateur, qui n'avait nul besoin de les créer, leur providence, leur auteur, qui ne leur rappelle même pas les bienfaits qu'ils Lui doivent (5) Et qu'enfin, puisqu'ils ont obligé leurs « moi » à obéir à un autre, Dieu est celui dont le bon plaisir aurait le plus de droits

(1) Couleur foncée que prend parfois la bile

(2) Cf Gilbert et Lereboullet, *Origine biliaire de la mélancolie*, ap. *Soc Med des Hôpitaux*, 31 juillet 1903, — et *la Cholemie simple et familiale*, ap. *Sem. Med.*, 24 juillet 1901 — Cf Gilbert *Cœur et foie en littérature*, ap. *Chron Med*, 1901 (ap. Maurice Girardeau, *Le foie, la bile dans le livre des Mille et une nuits*, Rousset, 1910), Adalbert Merx, *Le rôle du foie dans la littérature des peuples semitiques* (ap. *Florilege Melchior de Vogue*, 1909)

(3) Motasawwifoun Ibn Dāwūd fait ici allusion aux récits suspects d'Abou Hamzah, soufi de Bagdad, — sur les *shaykh* que la vue des beaux visages (des novices), amenait, après bien des tentations et des souffrances, à aimer Dieu davantage (Sarrāj, *masāwī*, passim spécialement 214, 227 — cfr ici chap XIII, II, a-4)

(4) Cf. Fāris, in Baqlī, tafs., f° 240 b

(5) Ghayr momtann 'alayhim corr. ainsi le texte reçu d'al Mas'oudī, *morôûj*, VIII, 385

à leur réclamer obéissance (1) . Mais, s'il plait à Dieu, nous montrerons par la suite tout ce qu'est véritablement l'amour dans les cœurs qui l'éprouvent, en décrivant ses degrés et ses mutations, ses reprises et ses assauts, en racontant comment il force les volontés qui se croient fortes, et avance à la rescousse contre les volontés aux abois, comment il se joue des cœurs des adeptes de la philosophie, et comment il sait maîtriser les pensées de ceux qui croient avoir fait abnégation d'eux-mêmes (2) .

« Tant que l'amour (3) se contente de s'amuser aux regards, — il y a la douceur des commencements, sitôt finis Mais, quand il a pris tout à fait, voici que le cœur n'est plus assez vaste pour le *contenir* (4) alors s'égarent les idées des analystes, — alors s'annihile la puissance des adeptes de la philosophie (5) »

(1) Al Mas'oudî, qui s'est approprié sans vergogne tout ce passage d'Ibn Dâwoud (*morôûj*, VIII, 384-385), y ajoute deux remarques au début, que cette doctrine est celle de « certains soufis, surtout Bagdadiens, de ceux qui aiment à prêcher en public, — et qui font allusion à autre chose qu'à *al jam'* et *al tafriq[ah]* (c'est-à-dire à l'*ayn al jam'*, cf remarque dans les mêmes termes, ap 'Awârif) « sujet fréquemment traité, ajoute-t-il à la fin, par les *bâtintyah* d'entre les soufis » — Cela vise al Hallâj, mais, avant lui, Aboû Hamzah.

(2) Mostaslimouîn

(3) *Zohrah*, Ch II

(4) Cf théorie opposée d'al Hallâj ap *Sol tafs*, n° 131 — Cf leur opposition sur « *al hawa al idtirârî* » et « *al ikhtiyârî* » (comp *zohrah*, avec al Hallâj ap *Baqlî*, n° 18)

(5) Cf l'inspiration toute différente du célèbre tercet d'Ibn al Roumî « Je l'ai étreinte, et mon âme, après cela, la désirait encore Et pourtant, qu'y a-t-il qui rapproche plus que l'étreinte ? — Et j'ai baisé sa bouche pour étancher ma soif, mais ce qu'elle y goutait n'a fait que l'enflammer. — Ah la fièvre de mon cœur ne saurait être coupée, tant que nos deux âmes ne se seront pas compenetrées ! » (*Ikhwân al safâ*, III, 64, 66, Ibn Abî Hajalah, *diwân al sabâbah*, 1328, pp 146, 171, — Dâwoud al Antâkî, *tazyîn al aswâq*, 1328, p 16)

e) *L'antinomie radicale de sa théorie et de la doctrine d'al Hallâj*

Qu'une affection passionnée pût être réclamée par Dieu, que l'attachement profane fût le symbole imparfait d'un amour sacré, cela, Ibn Dâwoûd ne pouvait l'admettre. Pour lui, on ne peut aimer qu'humainement, bien plus, l'idéal de l'amour n'est pas dans la possession commune qui conjoint les amants, mais dans le renoncement mutuel où se perpétue le désir (1). On devine ce qu'il dut penser quand, après les prédications du soufi Aboû Hamzah parlant de « se rapprocher » de Dieu (2), — il entendit al Hallâj affirmer que l'amour véritable, l'amour sacré visait avant tout à la jonction la plus intime, — la plus profonde, — qu'il réclamait l'essence de l'union (3), — et que cela, dont lui, Ibn Dâwoûd, ne voulait même pas des créatures, — il fallait l'obtenir du Créateur : « car l'amour, en Son essence, est l'essence même » (4).

Et l'on s'explique l'indignation véhémence qui saisit Ibn Dâwoûd (5) à l'égard de cet impie, devant son étrange prédication, entrecoupée d'extases, — avec des cris de jubilation et des pleurs de regrets.

Jâhîz, partant de la théorie matérialiste de la personnalité humaine (6) avait déjà démontré que tout culte qui prétend aimer Dieu aboutit à L'assimiler à l'homme (*tashbîh*), donc à imaginer une divinité *matérielle*, ce qui est absurde (7). Le néo-hanbalite Ibn-al-Qayîm raisonnera de même pour

(1) Cfr. al Ta'âwidhî, *diwân*, éd Margoliouth, 154, Ibn Battoutah, II, 104.

(2) *Qor' b* (Qosh éd. 1318, p 50)

(3) '*Ayn al jam*', c'est-à-dire l'union de substance à substance.

(4) Cfr passage trad ap *Tawâsin*, 129

(5) Son contemporain et confrère, Ibn al Roûmî, l'avait pourtant averti. « Épargne à l'amoureux ton blâme mauvais remède, qui trouble sa souffrance La passion ne s'éteint pas sous le blâme, — Qui est comme le vent qui attise le feu et le fait flamber » (ap Khark., 180 b)

(6) *Mokhtârât*, éd Caire, 1323, II, 51-52

(7) Cfr ici, chap XI, II, a

condamner (1) les quatre grandes thèses d'al Ghazâlî sur « *l'amour, chose due à Dieu en premier* » (2) Ibn Dâwoûd, en condamnant al Hallâj, suivait l'opinion théologique la plus répandue, à toute époque, en Islâm.

Il ne vit même pas commencer le procès; après quelques mois de maladie, il mourut, le mardi 23 ramadân ou 24 shawwâl 297/910. Alors ses amis, comme al Nîflawayh, ses adversaires même, comme Ibn Sorayj, prirent publiquement le deuil (3). Et l'on garda désormais le souvenir d'Ibn Dâwoûd, précieusement embaumé dans quelques récits comme celui-ci, d'une demi-virginité ambiguë (4).

« Un jour Mohammad-Ibn-Jâmi' était allé au hammâm ; après s'être fait masser le visage, il se voila et remonta à cheval pour rejoindre Ibn Dâwoûd. Mais quand Ibn Dâwoûd le vit arriver, ainsi, le visage voilé, il crut à un accident, et lui cria . « Qu'y a-t-il ? » — « Je viens de voir mon visage dans un miroir, (si beau que) je l'ai voilé, car j'ai désiré que personne ne le vît avant toi » — et Ibn Dâwoûd s'évanouit »

Douze ans après la mort d'Ibn Dâwoûd, l'arrêt qu'il avait rendu s'exécutait : al Hallâj était hissé sur le gibet. Tous deux ont reçu de bouches différentes la même célébrité, elle dit « qu'ils sont morts pour avoir aimé » — L'un avait été l'amoureux platonisant et raffiné, l'amant des vaines tendresses, qu'il feignait de croire chastes, parce qu'exemptes de tout contact trop charnel, le partisan du traditionnisme, des convenances, de la coutume.

L'autre n'avait pas reculé devant la poursuite de son Bien

(1) *Kutâb al dawâ al shâfi*, éd. Caire, 159 cfr Sayyid Mortada, *iḥâf*, I, 40

(2) *Iḥyâ*, IV, 214

(3) Al Khatib, via al Sam'ânî, in Ibn Fadl-Allah.

(4) *Id*. Appelé un jour à répéter ce récit devant le khalîfe al Mottaqî li Allah (329/940 — 333/944), quarante ans plus tard, Ibn Jâmi' le transforma en un récit plein de pieuse onction (*id*)

Aimé, avait contraint son désir à se développer dans toute sa force afin de Le posséder à fond et de toucher son but.

L'un avait passé, de ceux que les délicatesses attirent et retiennent, qui raffinent sur les premières, et disent épurer l'étreinte, dans un mariage blanc, au demi-jour des *shâh-nishîn* très épais, avec des spasmes atténués que voile le fard d'un sourire, — car il ne faut pas laisser la passion se convulser, mais il faut exténuer avec art sa violence, et ne pas se donner infiniment à quelque chose de fini

L'autre avait gardé pur l'élan de son adolescence, la fougue un peu sauvage qui avait effarouché al Jonayd. Il n'avait reculé ni devant les austérités de la solitude, ni devant les combats du monde, et il avait, de toute l'ardeur de son âme, éperonné sa volonté, tous les jours plus roide, vers la Source des perfections divines : aimant insatiablement leur intarissable plénitude.

— Tous deux « sont morts de leur amour ». Mais l'un, encore jeune, sur son lit, répondant avec grâce et demi-sourire, au deuil harmonieux et vain, aux gestes apitoyés de ses amis. L'autre, ses vieux membres mutilés, détaché du gibet, dans le sang, la boue, les outrages, — avec l'extase clouée au cœur. seul, dans l'étreinte, enfin, de l'« Unique, seul avec Lui-même » (1)

II — *Le crime d'hérésie*

a) *L'anathème (takfir) et son inanité*

C'était la Communauté la cité islamique tout entière, « al Ommah », — qui était appelée à juger de l'orthodoxie d'al Hallâj. Il avait voulu, dans sa prédication publique, atteindre tous les musulmans, depuis les sunnites jusqu'aux

(1) *Hasb al wâjib, ifrâd al Wâhîd laho.*

shī'ites Chez tous en échange il s'était créé des adversaires, décidés à le faire mettre hors de la « communion » islamique, hors la loi de l'Islâm

Ils y mirent douze ans, et malgré son supplice, ils semblent n'y avoir réussi qu'à moitié La raison en est qu'il ne suffit pas, en Islâm, pour « anathématiser » un musulman, de prouver qu'il professe des erreurs doctrinales, de prononcer sur lui le *takfir* (1) Du moment qu'il demeure un croyant pratiquant, qu'on le trouve dans les mosquées au milieu des autres croyants, — il est très mal aisé de le retrancher de la Cité

L'idée fondamentale de l'Islâm, celle d'une discipline sociale, d'une loi supérieure groupant tous ceux qui participent aux rites de la communauté dans ce monde et dans l'autre, a donné (2) très tôt la prédominance à la doctrine *morj'ite* (3), qu'aucun croyant ne peut perdre complètement cette grâce divine qui l'a choisi d'avance, cette « élection à la foi », et qu'aucune faute ne pourra le faire retrancher tout à fait des *ahl al qiblah*, de la communauté de ceux qui prient orientés vers la Mekke, par un dam qui serait irrémédiable (4) En dehors de circonstances politiques favorables, les dogmatismes les mieux construits de l'Islâm ont rarement réussi à faire accepter l'excommunication des tenants de telle ou telle doctrine Comment retirer à un homme cette « communion » essentielle au culte islamique, qui s'appelle la connaissance du texte du *Qor'ân*, — ou, plus

(1) Litt. anathème - la seule forme de ce mot prouve son origine *khārijite*, il n'est logique que suivant leur doctrine Les premiers hérésiographes sont khārijites cf Zorqān

(2) Cf. *Shāmil bi haqā'iq al adillāh*, ms Leyde, 1945, f 75 a-108 b (*ikfā*)

(3) D'Abou Hanīfah (Kilānī, *ghonyah*, I, 80), et d'al Ash'arī (cf. *Shāmil*, f° 95 a, 95 b — Contre al 'Allāf (Kilānī, l c, I, 82, l. 12)

(4) Cf al Ash'arī mourant je n'en ai excommunié aucun (variantes ap Sh Yawāq, 272) C'est un mot d'al Shāfi'i, cfr *Shāmil*, f 95 b

simplement encore, la *shahâdah* dont il reste le témoin, le témoignage que sa voix rend de « l'unité de Dieu et de la mission de Mohammad » ?

Cette incapacité, cette impuissance à maintenir une certaine unité doctrinale au milieu des variations individuelles, en expulsant les dissidents (1), — étaient pour l'Islâm une cause permanente de faiblesse à laquelle on essaya très tôt de remédier. A plusieurs reprises, il y eut des tentatives pour réaliser l'unité islamique, et assurer le développement homogène du dogme. Chaque fois, elles aboutirent à un échec, au détriment même de leurs auteurs, posant chaque fois comme un nouveau jalon d'une frontière infranchissable à la dogmatisation.

Après la tentative des *Mohakkimah* (2) de Harawrâ, les Khârijites, échouant, sur le terrain politique de l'Imâmat, et provoquant par contre-coup la limitation de leur définition de l'*'ymâ' al Sahâbah* (3), — après la tentative des *Ahl*

(1) C'est la question de la légitimité du *kofr bi al ta'wil* (exégèse) — elle n'a jamais été résolue. Cf *Shâmil*, f° 85 b seq, 'Iyâd, *Shifâ*, II, 263-264, et al Sha'râwî, *Yawâqit*, ch LVIII, p 269 seq — Les mo'tazilites classaient dans les *Kâfirîn bi al ta'wil moshabbihah*, *mogabbirah*, et *morji'ah* — Les ash'arites y classèrent les *moshabbihah*, les *qadariyah*, les *rawâfid* et les *khawârij* (cf *Shâmil*, f° 85 b, 89 b, 92 b, 93 b, 94 a) On voit que la seule « hérésie » commune aux deux listes, *moshabbihah*, est celle-la seule que le Qor'ân et la tradition islamique anathématisent, c'est aussi la seule que le discours humain ne puisse éviter (Cf La critique du *tashbih* par al Hallâj (chap XII, v, a) montre combien il est inherent au langage même et à toute définition théologique) En quoi les Karrâmiyah et Sâlimiyah hérétiques sont-ils plus *moshabbihah* que les Hanbalites et Hashwiyah orthodoxes ? L'imâmite Ibn al Dâ'i a beau jeu à classer parmi les *moshabbihah* Sofyân al Thawrî, Ishâq ibn Râhawayh, Yahya-ibn Ma'in, Ibn Hanbal et leurs disciples, les mâlikites du Maghreb, les zâhirites, les Karrâmiyah, et seulement un imâmite, Hishâm-ibn al Hakam (*tabiri'ah*, 384, 387)

(2) C'est le nom que les khârijites se donnaient à eux-mêmes (Cfr R. Brunnnow, *Die Charidschiten*, 1884, p 8 seq)

(3) L'accord plénier des compagnons du Prophète notion dont

al 'adl wa al tawhîd, Zaydites mo'tazilites, échouant sur le terrain rationnel du Kalâm, et provoquant par contre-coup des restrictions à leur concept de l'*utilfâq al foqahâ* (1), — la tentative des *Ahl al Haqq* et d'al Mohâsibî, en échouant sur le terrain moral du soûfisme, allait provoquer une nouvelle limitation, au détriment du mysticisme cette fois; de l'idée sunnite de l'*ijmâ' al a'immah* (2)

Nous verrons en effet que si la condamnation d'al Hallâj, a été une des premières affirmations de la notion de l'*ijmâ'* (3), — elle demeure encore aujourd'hui une des preuves de son irrémédiable faiblesse (4).

Les conclusions de la fatwâ d'Ibn Dâwoûd ralliaient de jour en jour contre al Hallâj les adhésions d'autres docteurs de la loi islamique, faisaient naître d'autres avis juridiques conformes, exprimés au nom de la *Ommah*, destinés à le dénoncer comme un *kâfir* (5), mais ce n'était là qu'une arme théorique, trop souvent brandie dans les rivalités d'école (6), — et qui ne mettait pas en mouvement le bras séculier.

l'emploi sunnite est précisément restreint à ce qui *n'est pas* la question de l'Imâmat, qu'elle était destinée à résoudre, pour les recensions du *texte coranique*, elle a fini par éliminer les deux *mashaf* d'Ibn Mas'oud et Obayy, *sahâbah* authentiques et *qorrd'* réputés.

(1) L'accord unanime des jurisconsultes contemporains qui n'a jamais tranché la question de l'orthodoxie des quatre *osûl* scolastiques que les *Ahl al 'adl wa al tawhîd* lui demandaient de consacrer, ni celle de leurs postulats atomistes qu'al Bâqillânî déclarait *co-essentiels* au dogme

(2) Le « consensus » de l'Islâm contre al Hallâj cf ici, — chap VIII, III

(3) Quatre-vingt-quatre signatures recueillies (ici, chap VII, III, c).

(4) On discute encore la question de la « wilâyah », sainteté, de ce condamné de l'*ijmâ'* — Cf ici, chap VIII, v

(5) Cf. *Shâmil*, f° 85 b seq l'effort dogmatique mo'tazilite avait abouti à *distinguer* le kofr bi al takdhîb (chrétiens, juifs, idolâtres), le kofr bi al tasrîh (falâsifah, dahriyah, mo'attilah (Jahm), malâhidah), — et le kofr bi al ta'wil Il s'agit ici de l'ilhâd

(6) Cf ap *Shâmil*, f° 95 a, b, le mot d'Abou Ishâq al Isfarâ'inî « Celui qui m'appelle *kâfir*, je l'appelle *kâfir* » (et Ghazâlî, *faysal*, 67)

Il fallait bien, pour mettre al Hallâj hors la loi, que l'avis général des jurisconsultes, l'*ʿimâ'*, eût dénoncé ce *kâfir* à la cité islamique, mais il fallait surtout prouver à l'Etat qu'al Hallâj s'était rendu coupable de *zandaqah*, et devait être traité comme un *zindîq*.

b) *Le terme de zandaqah son efficacité*

Il y a, entre les mots « kofr » et « zandaqah », — synonymes au lexique, toute la différence qui sépare une définition théorique inapplicable d'un expédient de gouvernement commode.

De même que l'Etat 'abbâsîde n'a répondu que d'une façon imparfaite et restreinte aux vœux sociaux de la Cité islamique, lors de sa fondation (1), — de même l'épithète administrative 'abbâsîde de « zindîq » ne répond que d'une façon imparfaite et restreinte au « kâfir » des classifications théoriques des motakallimoun du temps (2).

Le mot *zindîq* est d'origine étrangère, persane né d'une nécessité administrative locale, — en 'Irâq, — dès avant l'avènement des 'Abbâsîdes (3), qui recueilleront (4) cette part

(1) Escamotage des descendants directs du Prophète, les Alides

(2) Cfr 101, pp 184-185.

(3) Les premières traces d'une inquisition d'Etat « contre zindîq » se rencontrent sous les derniers gouverneurs Omayyades : al Ja'd Ibn Dirham, zindîq, après *istitâbah* sous 'Omar II, est mutilé et crucifié sous Hishâm-Ibn-'Abd al Malik, en 125/742 (Tab II, 1733 cf 1796) - par Khâlid al Qasî (*fihrst*, 338).

(4) *Zandaqah* — *etymologie* iranienne : zañdîkî de zañda, magie (J Darmesteter, ap JAP 1884, p 562-564), — non pas de zañti, glose (*morôûj*, II, 167), — ni de « γωστικος » (Vollers, ap ZDMG, t. L, 1896, p. 642 in Huart ap XI^e Congrès Intern Orient, Paris, 1897, p. 69 seq.) Ibn Mokarram, dans le *Lisân* (XII, p 12), propose « zandikîrâf (?) », « celui qui croit en l'éternelle durée du temps » (cf plus bas) . sens que rend exactement l'arabe « *dahrî* » (*ghofrân*, 139)

de l'héritage des Sassanides avec le « vizirat » et les « dawâwîn » de l'administration iranienne

Sens primitif Dans l'histoire de l'orthodoxie mazdéenne, la *zañdîkî* fut d'abord l'hérésie « de celui qui croit qu'un bien peut venir d'Ahrimân et des démons » (c'est un des trente peches capitaux *Mnôkhrat*, XXXVI, § 16 texte pehlevi, éd Andreas version pâzende, éd West — Cf *Shâyast-lâ-Shâyast*, VI, 7, trad West pour la « loi vile » du *zandîk*, du tarsak « chrétien », et du yahût « juif » — Cf *Vendîdâd*, XVIII, 117, — et *Yaçna*, LX, II — Selon A Barthélémy, *Gujastah'Abalish*, 1887, p 39 40) c'est aussi le péché de celui qui invoque les démons (glose sanscrite du *Mnôkhrat*, ap. J Darmesteter, *loc cit*)

Usage sassanide Le mot paraît avoir caractérisé l'hérésie de Manès (Tab I, 380-831, 834), — puis, dit-on, de Mazdak (note d'al Qabbânî in Ghazâlî *faysal al tafriqah bayn al Islâm wa al Zandaqah*, impr Caïre, Taraqqî, 1319/1901, p 31) — Entre temps avait paru en Perse la doctrine des Zarwânîyah, officielle sous Yazdadjard II (438-457 — Cf Darmesteter, *Zend Avesta*, I, 221) ou Ormazd et Ahrimân deviennent les deux fils du Temps « Zarwân » créateur suprême (cf Blochet, *'Olamâ al Islâm*, p. 31-33), — ce qui fait penser à l'étymologie précitée d'Ibn Mokarram — En réalité, le mot a désigné, sous les Sassanides, diverses hérésies de nature ascétique, — mais principalement les Manichéens

Usage islamique le mot « zindîq » est arabisé très tôt (ap Sibawayh, + 180/796, in *Lisân*, XII, 12) Il conservera de ses origines manichéennes (*fihrist*, 337) une nuance d'ascétisme, tout en se généralisant de manière à s'appliquer au principe dualiste commun au manichéisme et à certaines sectes mazdéennes — Il apparaît comme terme judiciaire en 'Irâq, avec le procès d'al Ja'd cité plus haut, — et le khalîfe al Mahdî en précise le sens légal (cf ici, *infra*) — Mais, dès le III^e siècle de l'hégire, le sens usuel en fut promptement généralisé (Cfr. Jâhîz, *mokhtârât*, II, 49, et l'œuvre d'Ibn Hanbal Br I, 520) Le grammairien Ahmad-Ibn-Yahya Tha'lab (+ 291/903 ap. *Lisân*, XII, 12) nous dit que le peuple désigne ainsi le « molhid », le « dahri », c'est-à-dire l'hérétique en général, car « dahri » avait aussi perdu le sens primitif cité plus haut — A la même époque, un vers du philosophe zindîq Ibn al Râwandî (+ 298/910, ap glose d'al Qabbânî in Ghazâlî *faysal*, p. 32) prouve que *zindîq* signifie aussi celui qui nie l'autorité ou la sagesse divines — Très tôt, l'élément ascétique de la zandaqah avait pu ne paraître qu'un symbole. aussi le mot zindîq fut appliqué bientôt à certains poètes, « libertins, esprits forts », comme Aboû Mo'adh Bashshâr-

Il désigne dès lors, entre tous les *musulmans* (1) hétérodoxes « malâhidah » (sg. *molhid*), celui dont l'erreur est une menace pour la sûreté de l'Etat (2), c'est une

Ibn-Bord al Basrî et Aboû al Fadl Sâlih ibn 'Abd al Qoddôs al Azdî al Basrî (exécutes 167/783, cf *fihrist*, 338), — aussi bien qu'à certains motakallimoun indépendants (Birounî, *Hind*, texte p 132, trad I, 264, cf liste ap. *fihrist*, 338) — Plus tard, on désignera comme les « *zanâdîqah de l'Islâm* » un poète et deux philosophes : al Ma'arri, Aboû Hayyân al Tawhîdî et Ibn al Râwandî (cf *Enz Isl*, I, 94). — Et le mot « *zindîq* » finira par désigner couramment un « libre penseur » — On peut s'expliquer la grande variété de ces acceptions en observant la position exceptionnelle des manichéens *zanâdîqah* née sur la frontière de plusieurs cultes, leur religion, *non reconnue* officiellement, avait donné naissance à un syncrétisme, en marge d'eux tous, qui pouvait être un refuge pour bien des transfuges. C'est ainsi qu'il y eut réellement, selon la formule du khalife al Mahdî, des *musulmans* « *zanâdîqah* », — jusqu'au jour où al Moqtadir fit expulser les *zanâdîqah* non-musulmans (cf. *ici*, chap VI), — qui furent massacrés en Khorâsân (*fihrist*, 337)

Statut juridique Pas plus que sous les Sassanides, — les manichéens *zanâdîqah* n'étaient arrivés sous les 'Abbâsides à obtenir la reconnaissance légale de leur foi : ils n'étaient que tolérés provisoirement, — ainsi sous al Ma'moun, Thomamah al Ashras signale l'exécution exceptionnelle (à al Basrah) de dix musulmans devenus *zanâdîqah* (*monôûj*, VII, 12-16) — Car l'Etat, quand il les poursuivait, ne contresigna de sentence de mort que contre ceux qui étaient nés musulmans — Il y eut deux méthodes pour cette sanction légale du crime de *zandaqah* : le système de l'*istitabah* préalable, suivi avec al Ja'd, preconisé par le khalife al Mahdî, — et qui deviendra, avec le Qâdî des Qâdîs Aboû Yousouf, de règle pour le rite hanéfite (cfr en 934/1527 pour Qâbid ap Hâfiz al Dîn al Kardârî *bazzâziyah*, in Huart, *loc cit*) — Et le système de la mise à mort sans *istitabah* préalable, et n'admettant qu'une peine spontanée, avant les poursuites : ce qui restera la règle pour le rite malékite (Cf. *shifâ*, II, 282), adoptée par quelques shâfi'ites de marque comme al Ghazâlî et Fakhr al Dîn al Râzi

(1) Cela est essentiel, et explique le mot du vizir Hâmid aux deux Qâdîs qu'attendez-vous (pour condamner al Hallâj) ? *Il a déjà prononcé les deux shahâdah*, c'est-à-dire il est votre justiciable

(2) Certains souffris ont effectivement réduit le crime de « *zandaqah* » à « l'acte extérieur de rébellion » Sahl, et l'école des Sâlimîyah définissent comme « *zindîq* » : celui qui nie l'imamat du khalife (*Qoût*, II,

rebellon La *zandaqah*, définie comme un crime politique, social plutôt (1), correspond dans le domaine des consciences, à ce qu'était la *nifâq* des Khârijites, quand 'Alî dut les combattre, dans le domaine politique. Comme elle, elle est un crime social, qui crée l'*ibâhat al dam* l'obligation d'exécuter les rebelles, mais elle ajoute à la *nifâq* traditionnelle, purement politique, un élément de morale religieuse (2), entraînant dans l'idée de ceux qui la condamnent une sanction *post-mortem*, la damnation.

La *zandaqah*, comme l'a remarqué justement al Ghazâlî expose à deux conséquences *ibâhat al mâl wa safh al dam* confiscation des biens et effusion du sang, — et *hokm h al kholoud fi al nâr* présomption de dam éternel (3).

c) La *zandaqah* et le soufisme

L'affaire d'al Hallâj fut amenée de suite par ses adversaires sur le terrain de la *zandaqah* (4). C'est parce qu'il avait 125), — lequel si il juge justement, est le *Qotb*, — et, si injustement, est absous d'avance comme sauvegarde du salut public (noter que cette citation est reproduite ap *Ihyd*, IV, 72).

(1) Définition du Khalife al Mahdî adressée à son fils Moûsa al Hâdî (Tab anno 170/786 III, 588) le *zindîq*.., qu'on l'exécute, après l'*istitbah*, s'il refuse l'invite à résipiscence, car c'est celui qui, en prétendant éviter toute impureté, se livrer à l'ascèse en ce monde et travailler pour l'autre vie, conclut à l'interdiction de la viande et au culte des « deux principes ».

(2) Précisément celui qu'al Hasan al Basîf voulait exprimer par ce mot *nifâq* entendu symboliquement (*Qout*, II, 137 d'où il ressort nettement que la thèse « al fâsiq monâfiq », que l'Islâm n'a pas adoptée, est bien de lui cf *Shâmil*, f° 126 a et *farq*, p 200-201).

(3) *Faysal*, p 20, 61, cf Goldziher, *Sâlih-ibn 'Abd al Kuddûs und das Zindikthum* ap *Transact. IXth Or Congress*, London 1892, II, p. 104-129.

(4) Il y avait déjà eu une inquisition d'Etat contre « Zanâdîqah », lors de la période des traducteurs du persan (procès dès 166/782 Tab., III, 517) : al Mahdî en avait chargé un delegue special *sâhib*, 'arif 'Abd al Jabbâr, puis 'Omar al Kalwâdhî, en 167/783, et Mohammad Ibn 'Isâ Hamdûyeh de Maysân en 168/784 et sous al Hâdî (Tab., III, 519-522).

été soufi, qu'il en conservait le langage (1), et parce qu'à la base de son enseignement se trouvait une méthode d'ascèse (2)

L'ascétisme bien connu des « Elus » manichéens (3) avait offert très tôt à l'esprit des musulmans orthodoxes l'occasion d'un rapprochement entre les mots *zandaqah* et *taṣawwuf*.

On s'est demandé ailleurs (4) si l'influence de la vie mystique manichéenne et des conceptions philosophiques manichéennes a pesé, et aussi profondément qu'on l'avait pensé, sur le développement primitif du soufisme, spécialement en *Irâq* (5)

Certains textes mentionnent le mot *zandaqah* à propos de doctrines soufies contemporaines, — et toujours en l'opposant à l'idée de *tawhid*. Ainsi Ibrahîm Ibn Shaybân, l'adversaire d'al Hallâj (6), déclare, en visant l'école d'Aboû

(1) Il restera pour la tradition du IV^e siècle de l'hégire *al Zindîq*, cf. Hojwîrî ; Ibn Hazm — Cf. le mot du mo'tazilite Makhoul al Dimishqî, du II^e siècle « celui qui n'adore Dieu que par amour (mahabbah), celui-là est un *zindîq* ! » (ap. al Ghazâlî, *ihyâ*, IV, 119-120) — Abou 'Abdallah Makhoûl est mort vers 116/734 (*fihrist*, 227. — Cfr. n. t. II, p. 99), c'est donc un des tout premiers *qadarites* contemporain d'al Hasan (= al Basrî) (Ibn al Moutada, ed. Arnold, 24)

(2) Cf. sa théorie du dualisme des objets créés (*toûl wa 'ard*) et celle de la mission de Satan (ici, chap. XIV, II, b-6) — Cfr. son opinion sur le *barhân* considérée comme « *zandaqah* » (cfr. ici, chap. VI, II)

(3) On peut comparer le *zaddîq* manichéen avec le *siddîq* soufi (cfr. Hojwîrî, *Kashf*, 31, n. 1) Du temps d'al Ma'mûn, le poète soufi Aboû al 'Atâhiyah (cf. ici, p. 149) est traité de *zindîq* par un autre poète (ap. Safadî *Sharh rasâlat Ibn Zaydoûn*, impr. Bagdad, 1327, p. 232), Salm Ibn 'Amrou al Khâsir, — qui, lui, semble avoir été réellement un *zindîq* (*fihrist*, 338).

(4) Cf. *Essai*, chap. II, b.

(5) Cf. les textes d'al Biroûnî *Hind*, trad. Sachau, I, 54, 264

(6) Ap. 'Awârîf, IV, 302.

Sa'id al Kharrâz, sans la nommer « voir dans *al fanâ* et *al baqâ* autre chose qu'isoler l'unicité de Dieu, en affirmant l'état de servage du croyant, cela est de la *zandaqah* »

Al Hallâj lui-même (1) observe qu'à partir d'un certain moment, dans l'extase, la formule orthodoxe de *tawhid* apparaît à l'extatique comme entachée de *zandaqah* (2) Ce sont à n'en pas douter ses disciples Holoûtiyah qui sont visés dans un passage d'époque postérieure, où al Sohrwardî (3), remarquera que certains soufis, en voulant montrer, par la théorie de l'*ayn al jam'* (4) qu'il existe avec Dieu un état d'union « transformante », — *sarf ji al tawhid*, — sont devenus des *zanâdqah*

L'assimilation du soufisme et de la *zandaqah* n'était pas simplement d'un emploi théorique, dans la critique des doctrines, mais aussi d'un usage pratique pour les procès d'hérésie

Le procès d'al Hallâj, — quoique engagé sur une inculpation de *da'wah*, prédication publique, ne sera pas poursuivi judiciairement sous l'imputation de propagande politique révolutionnaire comme l'eût été la *da'wah* d'un qarmate (5).

(1) Cf *Quatre Textes*, p. 80* (Akhh. 52)

(2) Ou *kofî*, cf id p 76*-77* (Akhh. 49)

(3) Ap *Awârîf*, IV, 302

(4) Cf ici, chap VI, II, c-2 — Dhou al Noun al Mîsrî définit la « *zandaqah* » l'erreur de ceux dont le « moi » (*nafs*) seul participe au *simâ'* (Hojwîrî, *Kashf*, 404) Cfr al Shiblî « *man ashâra ila al tawhid fa howa zindiq* » (Sabziwârî, 146)

(5) Laquelle est généralement traitée suivant la méthode que l'on reprocha à Ahmad-ibn-Mohammad al Tâ'i (Tab, 2126) gouverneur de l'Iraq sous al Mowaffaq (271/884 à 275/888 id 2106, 2919) en ne s'occupant que du simple fait de la *rebellion ouverte*, comme autrefois pour les *Khârijites* c'est d'ailleurs sous ce nom que les qarmates figurent dans l'œuvre d'al Ṭabarî, — qui appelle le prétendant isma'îliyen « al Khârijî Ibn al Baṣrî ».

sous le nom de *da'wa al roboûbiyah* (1), c'est le crime de *zandaqah* que nous verrons, pour la troisième fois au cours du troisième siècle de l'hégire, attribué à un soufi

Deux fois déjà, les accusations de *zandaqah* avaient amené des soufis devant le khalife lui-même. Mais, soit qu'elles aient été exagérées à dessein par les traditionnistes soufis (2), soit que leurs juges, encore mal renseignés, ne se soient pas rendu compte de leurs théories, — on s'était borné à les acquitter, à cause de leur visible ferveur.

C'est ainsi que vers 235/849, Dhoû al Noûn al Misrî, amené dit-on du Caire à Bagdad en présence du khalife al Mota-wakkil 'alâ Allah (3), aurait été renvoyé absous (4).

Sous al Mowaffaq, la campagne menée par un soufi plus strict, Gholâm Khalîl, contre certains *zanâdqah* d'entre les soufis, sur la question de l'amour divin (5), n'avait abouti juridiquement qu'à un non-lieu du juge délégué par le khalife en faveur d'inculpés qui auraient été menacés du dernier supplice. al Noûrî, Aboû Hamzah, al Raqqâm et al Shahhâm (entre 256/870 et 275/888) (6).

Mais elle amena al Jonayd à cesser d'enseigner et fut pour tous les soufis, désormais suspects, à Bagdad, une cause du-

(1) Acception dogmatique de ce mot : c'est le terme imâmite pour désigner les Gholât shi'ites partisans du holoûl « yad'ou li nafsihî al roboûbiyah 'ala madhâhib al Holoûliyah », dit-on de Bayyân-Ibn-Sam'ân, et de la secte des Kaysaniyah (*farq.*, 227) — pour les Gholât en général, c'est plutôt « da'wa al ilahîyah » (*farq*, 242, 244) terme qu'Ibn Abî Tâhir emploie pour al Hallâj.

(2) Ce que le silence des historiens profanes du temps rend probable.

(3) Régna de 232/847 à 247/861.

(4) Qosh I, 74 — Sh. tab 71, cfr pour Aboû al 'Atâhiyah (*Aghânî*, III, 129, 1^{re} édition).

(5) Cf. *ici*, p. 39.

(6) Cf. *ici*, p. 40. Ajouter Somnoûn, car on conta plus tard que le procès avait été l'œuvre d'une femme, qui s'était ainsi vengée de ses dédains (Sh. tab, 15 — Cfr. Hojwiri, *Kashf*, trad. Nicholson, 137).

nable de désarroi : l'opinion publique s'était émue, les ulémas l'avaient prévenue, — et l'on avait vu depuis l'un d'entre eux, Ibn Dāniyāl, persécuter impunément de ses critiques al Jonayd, Rowaym, Somnoûn, Ibn Atā ainsi que d'autres shaykh de l'Iraq (1) Et Aboû Sa'īd al Kharrāz avait été taxé de *Kofr* par fatwā des ulémas à cause de certains passages de ses œuvres (2), tandis qu'al Noûrī (3) et Rowaym (4) se voyaient semoncer par le khalife

Tout cela n'avait été qu'épisodique, et n'avait pas eu de retentissement (5), mais c'étaient des signes avant-coureurs :

(1) Sh Yawāq, 13 · Aboû Dāniyāl (*sic*) ap Sh tab, 16 d'après un récit d'Abou Bakī al Tamastānī, soufi mort à Nisāpūr un peu après 340/951 (Qosh., II, 8).

(2) Sh tab., 15 qui ne cite que le plus insignifiant

(3) Cf ici, p 39

(4) Cf Jāmī ap Sacy, *Not et Extr des Mss.*, t. XII, p. 426-36

(5) Al Sha'rawī (*loc cit.*) nous fournit (d'après al Rāfi'ī, autre liste plus complète en son *latā'if al minan* in *Radd* II, 257-259), les éléments d'une liste complémentaire des procès intentés à des soutis devant le tribunal ordinaire du qādi (*nazar al Qodāt*) la légende semble en avoir complaisamment grossi l'importance

Al Tirmidhī (+ 285/898), exilé de Balkh doit détruire deux de ses livres (retrouvés plus tard) « *ulal al Shari'yah* » et « *Khatam al awliyā* » (*sic*, cf ici, chap XII, vi, c-5) — Abou Yazīd al Bistāmī (+ 264/875), banni sept fois de Bistām sur la décision du zāhīrite al Hosayn Ibn'Isa al Bistāmī — Aboû Abdallah al Shajarī (Sijzi — *Radd* II, 258) auteur des *Fawā'id hadithiyah*, Khorāsānien, disciple d'Aboû Hafs al Haddād (qui était mort en 264/875), mis en interdit par le faqīh Abou 'Othmān al Jabarī (cf Sh tab, I, 99 corr. Jāmī, 127) — Sahl al Tos-tarī (+ 283/897) taxe de « kofī » et banni de l'Ahwāz (cf ici, p 30). — Yousof Ibn al Hosayn al Rāzī (+ 304/916), traite d'impie « *zindiq* » a Rayy. — Aboû al Hosayn Bounān al Hammāl al Wāsitī (+ 316/928), exposé à un lion par le prince Toulounide Khomarawayh (+ 294/905 ; cf. Dhahabī, ms Londres or 48*, 100a) — Mohammad Ibn al Fadl al Balkhī (+ 319/931), chassé de Balkh comme traditionniste (Sh. tab, I, 15-17, cf Sh Yawāq, 14). — Les procès alors sont loin d'avoir la gravité qu'ils prendront après l'exécution d'al Hallāj (cf. ici, chap VIII, 1.e).

Sur les trois « Miḥnah » de l'Islām, cf. *supra*, p. 79

le terrain était préparé pour le long procès de douze années où la question de l'amour divin allait être posée ouvertement devant l'*ijmâ'* musulmane.

III

Le tribunal, sa compétence et ses attributions.

a) *La Haute Cour de Justice (Nazar al Mazâlm).*

Quel est le tribunal qui fit exécuter al Hallâj ? Quoique les textes ne précisent point, nous pensons que ce fut le *Nazar al Mazâlm*, puisque le *Nazar al qodât* de 296/908 avait échoué

En général, l'examen spécial (*Mihnah*) (1) du *qâdî* terminé, sa sentence était exécutée par le *Mohatasib*, chargé de la police de la rue. Mais lorsque la complicité de fonctionnaires influents soustrayait le condamné aux sanctions édictées, on pouvait recourir à une juridiction extraordinaire. C'est le *Nazar al Mazâlm* (2) ou « examen des plaintes (3) contre les abus des fonctionnaires » (4), à peu près « l'appel au Roi » de l'ancien droit français. Le khalife, en effet, n'a investi les divers fonctionnaires, Qâdis ou autres, de son autorité que par délégation, il conserve un droit souverain d'évocation suprême, et peut juger en dernier ressort.

(1) Cf. Patton, *Ahmed ibn Hanbal and the Mihna*, Leiden, 1897.

(2) Sorte de police des fonctionnaires, émanée, comme la *hisbah* (police des rues), de l'*amr bi al ma'rûf khalifal* — Qor'an, III, 100, 106, 110. — VII, 156, IX, 72, 113. — XXII, 42. — XXXI, 16. — Cfr. ici, chap. XII, vi. — Sur la *hisbah*, cfr. Ghazâlî, *ihyâ*, II, 214; Amedroz, *Mazâlm*, p. 641, n° 8.

(3) Bibliographie ap. Van Berchem, *Mat. corpus Inscr. Arab.*, I, 143, 761.

(4) C'est sur une dénonciation, par al Awârijî, de la correspondance illicite de certains secrétaires du gouvernement que le dernier procès s'engagera (cfr. ici, p. 245).

Il semble que c'est au moyen du *Nazar al Mazâlim* traditionnel que les khalifes 'abbâsides ont tranché les affaires d'hétérodoxie (1). Quant aux procès d'al Hallâj, ses juges, al Râsibî, puis Hâmid, comme gouverneurs à pleins pouvoirs, Ibn 'Îsâ et Hâmid, comme vizirs, exerçaient de droit le *Nazar al Mazâlim* (2) Nous devons donner acte à M. Amedroz qu'aucun des comptes-rendus des procès n'emploie expressément le mot « Mazâlim » (3), mais nous allons établir que les prérogatives des tribunaux extraordinaires qui jugèrent al Hallâj sont identiques à celles du *Nazar al Mazâlim*

Abou al Hasan al Mâwardî, le théoricien *post mortem* du khalifat 'abbâside, a condensé, cent ans, environ, après l'époque qui nous occupe, les traditions de cette Cour suprême, en dix articles. Nous verrons que le motif invoqué, par scrupule de légalité, pour légitimer l'arrêt de condamnation contre al Hallâj, correspond précisément au neuvième article du résumé méthodique d'al Mâwardî : « IX Observation des devoirs extérieurs de la religion, — prière du vendredi, *pèlerinage* et guerre sainte : contrôle de ce qui peut l'amoindrir, de ce qui peut en troubler l'exécution, « car les dettes envers Dieu doivent être acquittées les premières »,

(1) Liste : après l'exécution d'Ibn al Moqaffa' d'abord la *Mihnah* des *zandûqah* (167/783 à 170/786 environ), — ou pernent le poète Bashshâr Ibn Bord, et le philosophe Salîh Ibn 'Ahd al Qoddûs (Ibn al Qârih, 549 et *ghofrân*, 142) — Ensuite la *Mihnah* des antimo'tazilites (218/833 à 234/848) qui fit exécuter Ibn Nasr (2 sha'bân 231/845, Patton, 117-119) et châtier Ibn Hanbal (+ 241/855) — Puis le procès du philosophe (et mohtasib) al Sarakhsî (288/896) (*fîhr*, 262) (*mo'âuj*, VIII, 179).

(2) Cfr Amedroz, *Mazâlim*, p 635

(3) Noter qu'Ibn Zanjî, kâtib adjoint au procès d'Hallâj, — est précisément kâtib aux *Mazâlim* en 312/924, selon al Sâbi (ed Amedroz, 52), fonctions que son père avait occupées, or son père était kâtib en titre au procès d'al Hallâj.

et les *forôûd* sont « les premières de nos obligations » (1).

Le *Nazar al Mazâlm* diffère, selon al Mâwardî (2), du tribunal ordinaire *Nazar al Qodât*, sur les points suivants :

1° Par son mandat : c'est un tribunal extraordinaire, exceptionnel, et non permanent institué pour une affaire ou un ensemble d'affaires déterminé

2° Par sa composition (*majlis*) : car il est présidé, soit par le khalife, soit par un *wâll*, délégué direct du khalife vizir, émir, ou qâdî : il comprend ensuite des gardes spéciaux (*homât*, et *â'wân*), pour prêter main-forte ; des juges (*qodât*, et *hokhâm*), pour la légalité des débats, des juristes (*foqahâ*), pour résoudre les difficultés d'interprétation juridique, des greffiers (*kottâb*), pour rédiger le procès-verbal des interrogatoires et libeller ce qui a été décidé pour ou contre, enfin des *shohôûd*, *'odoûl*, — assesseurs (3).

3° Par ses privilèges : 1) pouvoir exécutoire efficace ; — 2) faculté d'élargir le débat au delà des termes de la citation ; — 3) d'employer tous les moyens de coercition pour aboutir à la manifestation de la vérité, — 4) de faire arrêter et de faire punir séance tenante au cours du procès, — 5) de remettre à volonté à une date indéterminée la clôture du procès ; — 6) de décider le recours à l'arbitrage d'un *amîm* même si les deux parties refusent de régler à l'amiable le différend, — 7) de contraindre les parties qui se défendent mal à rester à la disposition du tribunal, à déposer des cautions, pour les empêcher de nier et de mentir, — 8) de re-

(1) Comparer p 180 « concours prête par le sultan aux *foqahâ* contre les hérésies propagées dans les mosquées » Ce chapitre a été traduit et annoté par Amedroz, *The Mazâlm jurisdiction*, J R A S, 1911, p. 633-674

(2) Ap. *al ahkâm al Soltâniyah*, éd Caire, Watan, 1298, p 68

(3) Au début le khalife présidait cf. l'Omayyade 'Abd al Malik (ap. Ibn Dâwôûd *sohrah*), voir cependant Amedroz, *l c*, p. 636

cevoir les dépositions de personnes privées (*mastourin*) tandis que les Qâdis ne font état que des témoignages des témoins professionnels (*'odoûl*) , — 9) Déferer le serment , — 10) Provoquer d'office les dépositions de témoins, pour établir le fait ; tandis que, au tribunal du Qâdî, c'est au plaignant d'amener ses témoins, et au Qâdî de les écouter sur sa demande (1)

Toutes ces règles trouveront leur application dans le cours du procès d'al Hallâj (2).

b) *Les membres du tribunal*

1 *Le Conseil du Khalife.*

Le président de ce tribunal d'exception est, en droit, le khalife (3), — mais, en fait, il n'assiste plus aux séances, et laisse son wali (4) diriger les débats. Cependant son bon plaisir menace toujours l'indépendance de cette juridiction d'exception, née de son droit de contrôle sur la justice ordinaire (5)

Parmi les membres, il semble que la prépondérance se soit déplacée, depuis le temps de la « Mihnah » des khalifes mo'fazilites, — et soit passée des qâdis de carrière aux poli-

(1) C'est pourquoi dans leur première fatwa, les deux Qâdis étaient dans leur rôle en réclamant une preuve (cf. ici, VI, III, a)

(2) Ex . en 301/913 l'inculpation précise d'al Râsîbî est transformée en un examen général devant le vizir (§ 2) En 309/922 perquisitions et mises au secret (§ 3) Torture d'al Sâmarrî et d'Ibn 'Atâ au cours des séances (§ 4) Al Hallâj remis en prison en 301/913 après l'interrogatoire d'Ibn 'Isâ (§ 5) Déposition de la fille d'al Sâmarrî non suivie de confrontation (§ 8) Les geôliers devant Hâmid (§ 9)

(3) Son *tawqî'* est nécessaire pour l'exécution or il semble avoir gardé directement le Sceau depuis la mort de son premier vizir « lil taf-wîd » al 'Abbâs, — et de son trésorier Mou'nis al Khâzin (+ 301/913) comparer ici, chap VI, III, e, avec Mas'oudî *tanbîh*, 443

(4) Cf les qâdis Ibn Abî Dowâd (220/935 à 237/951) et Ibn Ya'qûb en 277/890.

(5) Cf craintes de Hâmid, ici, chap. VI, III, e

ticiens, à l'époque d'al Hallāj Le mouvement de transformation a été si rapide depuis un demi-siècle, que tout kâtib, tout secrétaire d'Etat, tout vizir s'érige en faqîh (1) et dirige lui-même l'instruction sur les points de doctrine les plus délicats : il signale lui-même les thèses à condamner, et ne recourt au qâdî que pour lui demander d'établir la formule de la sentence (2) Tandis qu'à l'époque des khalifes mo'tazilites, il semble que les qâdîs aient dirigé eux-mêmes l'interrogatoire des inculpés.

En suite de cela, la prépondérance passant aux vizirs, le tribunal prend de plus en plus l'aspect d'une haute Cour politique, dans la main du parti qui est au pouvoir

Le long procès d'al Hallāj, avec ses intermittences et ses reprises, montre que la procédure du tribunal reflète fidèlement les crises politiques du vizirat, — ou pour parler plus exactement l'opinion prévalant au Conseil du Gouvernement : le procès se joue là ; les juges véritables sont là.

A cette époque, le Conseil du Gouvernement se compose normalement de trois membres de droit (3) : le *khahfe*, le *vizir*, et le *chambellan* ou « hâjib » (4) et comme greffier, le *shaykh al kottâb* (5) Voici quelques notes sommaires sur la biographie et la psychologie du khalife, des titulaires du vizirat et de la hijâbah Elles seront suivies de notes semblables sur les membres du tribunal extraordinaire, sur

(1) Cf 101, VI, 11, e.

(2) Cf l'initiative du Preteur

(3) Cf Mas'oudî, *tanbih* L'amîr al Jond n'en fait pas partie il est encore sous les ordres du vizir cf. la démarche humiliante du vizir Ibn al Forât allant au-devant de Mou'nis en 312/924 (Sâbî, texte, p 50) Cette scène est d'un symbolisme bien significatif c'est la fin de la suprématie civile.

(4) Quand Mou'nis se formera un Conseil en miniature, il prendra un vizir, al Nawbakhtî, — et un hâjib, 'Alî Ibn Yalbaq.

(5) Alors al No'mân (Sâbî, 41).

les walîs autres que les vizirs, sur les qâdîs appelés par le Conseil à en faire partie, enfin sur le préfet de la police « Sâhib al shoïtah » qui devait lui prêter main forte. Grâce aux nombreux témoignages de contemporains, et surtout aux mémoires d'Ibn Zanjî, de son père, et des autres secrétaires d'Etat, tels qu'ils ont été classés par le qâdî Aboû 'Alî al Tanoûkhi et conservés par al Sâbî (1), — la physionomie des principaux juges, acteurs du drame, nous apparaît encore aujourd'hui très vivante

1 bis *Al Moqtadir et sa mère la Sayyidah Shaghab.*

Aboû al Fadl Ja'far al Moqtadir bi Allah « le Fortifié en Dieu » : XVIII^e khalife 'Abbâside second fils d'al Mo'tadid, né le 22 ramadân 282/895 succède à son frère aîné al Moktafi le 13 dhoû al qa'dah 295/14 août 908 à l'âge de treize ans (2)

Momentanément détrôné du 20 au 21 rabî' 1^{er} 296/908 par son cousin Ibn al Mo'tazz al Montasîf bi Allah (3), — et du 14 (4) moharram au 16 moharram 317/1^{er} mars 929 par son frère Mohammad al Qâhir bi Allah Tué à la porte de Shammâstiyah le mardi 28 shawwâl 320/31 octobre 932

Il subit d'abord l'influence de sa belle mère Omm Dastanboûyeh (5), — puis, de sa mère, Shaghab (6), la « Sayyi-

(1) *Kitâb al wozarâ*, édité par H. F. Amedroz, avec une bien intéressante préface Leyde, 1904. Cf. *Quatre Textes*, pp 6-7

(2) Ap 'Arib, 22.

(3) Ap 'Arib, 27

(4) 15 selon Tagrib

(5) Ap Sâbî, 264, « fruit qui parfume les mains » Cfr Salmon, 138, n

(6) Vocalisation attestée par *Qâmoûs*, I, 92 « La turbulente » d'où l'allusion ap *morôûj*, VIII, 248 — D'origine grecque (*tanbîh*, p 481, trad. Vaux), simple concubine d'al Mo'tadid élevée au rang d'Omm Walad (cf. Qodâ'i, ms Paris, 1490, f° 106 b, *Morôûj*, VIII, 182) — Cf Tab. 2148 — Elle survécut à son fils, fut torturée par al Qâhir, en 320/932, elle vivait encore, quoique usée de souffrances et de chagrins (Ibn al

dah », la douairière à qui il resta particulièrement attaché jusqu'au jour de sa mort

Shaghab fit preuve d'inexpérience (1), et ses protégés coûtèrent beaucoup au Trésor. personnellement, elle semble avoir été bonne, soucieuse d'éviter l'effusion de sang (2), secourable aux pauvres, et aux religieux qu'elle hébergeait au Palais (3) — et si elle dépensait toute sa fortune, ce fut en œuvres pies (4), en fondations charitables, puisqu'elle fit ouvrir en 306/918 le premier hôpital de Bagdad « Bîmarîstân al Sayyidah » (5) où elle appela d'abord son médecin Sinân Ibn Thâbit puis le célèbre al Râzi qu'elle protégeait — Et parmi ses parents, ses oncles furent à l'armée de fermes et loyaux soutiens du khalifat (6) Mais elle avait aussi auprès d'elle trois « Qahramânah » ou « Grandes Maîtresses » du Palais, la hâshimite Omm Moûsa, Thomal (7), — et Zaydân, — dont l'ambition et la cupidité lui furent néfastes (8)

Athîr, VIII, 182) elle mourut en 321/933 (ap Tagrib in anno), sur l'affection de son fils pour elle, cf 'Arîb, 183

(1) Cf sa demande au Qâdî Ibn Bohloûl de faire détruire un titre de waqf (Ibn al Jawzî, ms Berlin, 9436, f° 40 a, trad Amedroz in Sâbî, p 24, n 2)

(2) Sauve al Qâhir en 317/929 (Ibn al Athîr, VIII, 150 trad. Amedroz in Sâbî, f. 45, n 3).

(3) Cfr ici, chap VI, II, a.

(4) Fondations pour les pelerins cf Sâbî, l c. ici note 2

(5) Cf Le Strange, *Baghdad*, 62 dans le faubourg du Karkh, — cf. Tagrib in anno.

(6) Gharîb al Khâl 305/917, — et Badî al 'Amm (Ibn al Athîr, VIII, 59-60) — et leurs fils.

(7) En 301/914 Omm Moûsa fit de son frère le naqîb des 'Alides de Bagdad en 306/918, Thomal obtint, elle, une femme, de presider le tribunal des « Mazâlim » (ap 'Arîb, 71), révoquée en 310/923, Omm Moûsa mourut en 317/929 (ap Tagrib)

(8) Autres membres de sa maison Shafî'; — son secrétaire Ahmad-ibn-Mohammad Ibn 'Abd al Hamîd (+ 307/919) et son successeur Ahmad-ibn-'Obaydallah Ibn al Khaşîb ('Arîb, 80, Sâbî, 97, 102).

Parmi les personnages de la maison civile du Khalife, il faut noter l'influence de secrétaires (1), — et surtout d'Aboû Sâlih Moflih al Khâdim al Aswad, — le chef des eunuques noirs, qui trafiquait de son influence avec les vizirs (2)

Al Moqtadir avait l'esprit naturellement pénétrant (3), mais il était fantasque, paresseux et lassé. Il semble s'être très tôt désintéressé des affaires qu'il abandonnait au vizir, pour des fêtes qu'organisait sa fantaisie : le faste inouï déployé à la réception des ambassadeurs Byzantins en 305/917 marque l'apogée des splendeurs 'abbâsides (4)

La sympathie qui l'inclina très tôt vers les idées des shi'ites Imâmîyah, provenait en lui d'une certaine aspiration mystique, cette postulation d'une grâce surnaturelle tourmente souvent les cœurs rassasiés du pouvoir absolu. Son

(1) Abou al Haytham ibn Thawâbah (299 + 302/915 . Sâbi, 262), puis Ibn Abî al Howwârî (+ 311/924. Sâbi, ed Amedroz, 33, etc.)

(2) Hâmid (cf. ici, VI, m, e) aussi bien qu'Ibn al Forât (Sâbi)

(3) Cf Sâbi, introd Amedroz, p. 24, n 2, p 11, n 3. — Mais il s'enivrait (*id*, p 11, n 2)

(4) Le tableau détaillé de cette réception nous a été conservé par al Khatib (éd Salmon, p 49 seq, d'après trois recits, — deux selon al Sâbi, dont un provenant d'un manuscrit d'al Hasan, petit-fils d'al Moqtadir (p 52-56), et le troisième d'après une femme d'al Moqtadir (p 51-52) — La traduction intégrale en a été donnée par le Strange (JRAS, january 1897) — Sur les sources byzantines, cfr. Muralt, *Chron.*, p 485 (Salmon, l c).

Des abrégés en figurent ap Ibn al Athîr (VIII, 78-79), Sibt Ibn al Jawzi, Barhebraeus, al Dhahabî (ms. Paris, 1581, f° 3), al Nowayrî (ms. Paris, f° 9 b-10), Ibn Khaldoun (*ibar*, III, 385), al Qalqashandî, Ibn Taghrî Birdî (II, 200) et al 'Aynî (cfr A A Vassiliev *Byzantia y Arab*, Petersbourg, typogr Skorokholova, 1902, pp. 207-214 (en russe) et Salmon, trad, p 132, n 1) Une nouvelle édition, améliorée, du texte d'al Khatib, a paru ap *al Mandr*, XIII-4, pp 285-291, 1910, Caïre, avec collation du texte de Salmon et du ms. de la bibliothèque de Koprulu, par les soins de Hosayn Wasfi Ridâ — Cfr Ibn Miskawayh, ms Paris, 5838, f° 121 123 = ed Gibbs, I, 53-55.

fidèle chambellan Nasr tenta d'utiliser ce sentiment pour le ramener au sunnisme lorsqu'il lui présenta al Hallâj. Après le procès, les influences Imâmites reprirent le dessus, et il redevint bientôt shi'ite de cœur (1)

Comme khalife, son goût naturel pour les Imâms 'alides se trouvait combattu par la nécessité politique, l'obligation impérieuse de servir le vieux parti dynastique des *kottâb*, — la tradition gouvernementale 'abbâsîde, sunnite et hanéfite (2)

Ce corps d'administrateurs avait été fortement pétri, après la crise du séjour à Sâmarra (3), par deux grands hommes d'Etat, — le régent al Mowaffaq (4) et son fils le regent, puis khalife, al Mo'tadid. C'était encore un magnifique instrument de gouvernement (5) qui conservait fidèlement le sens traditionnel des intérêts de l'empire, et le loyalisme de ses familles héréditaires pouvait faire durer la dynastie, pourvu que la main ferme d'un maître le maniât (6)

Al Mowaffaq et al Mo'tadid, après les oscillations du début, avaient trouvé la formule pratique « d'équilibre vital »

(1) Cf. son mot lors de sa restauration en 317/929, sur Ibn Rouh le III^e *wagîl* du XII^e Imâm (cf. ici, p. 145, n.) qu'il avait laissé emprisonner par Hâmid (311/924) et n'avait libéré que lors de l'usurpation momentanée du khalifat par al Qâbir ('Arîb, 141) « on me l'avait dénoncé, — j'ai péché envers lui — c'est pour cela qu'il m'est arrivé ce qui m'est arrivé » (c'est-à-dire : d'être détrôné. — Ibn Abî Tayy, in *Safadî wafî*, ms. Bodl. S. A. 3155-22, f^o 70 b) — La seconde fois qu'il sera entraîné contre les shi'ites, il sera tué

(2) Son père avait été violemment anti-shi'ite

(3) De 235/849 à 255/868.

(4) Bî Allah, surnommé « al Nâsir li dîn Allah » (Sâbî, 12, etc.) de 256/869 à 278/891. Sur sa réorganisation de l'armée et des finances, cf. Sâbî, I c et 188

(5) Cf. rendement des impôts (Sâbî, 188), — et les reconquêtes, sur les insurgés qarmâtes, sur les Banoû-Toûloun, sur les Saffârides

(6) Familles vizirales des Banou Wahb, Banoû Makhlad, Banoû Khâqân, Banoû al Jarrâh, et Banoû al Forât.

de l'Etat 'abbâsîde. Ses trois éléments fondamentaux, — l'élément dogmatique juridique et législatif des ulémas et des qâdis, en majorité *arabe*, — l'élément administratif des fonctionnaires des Dawâwîn, en majorité *persan* (1), — l'élément militaire des chefs du Jond, en majorité *turc* (2), — s'étaient harmonieusement contrepesés depuis plus de trente ans, sous la direction de *kottâb* (3) puis de vizirs soigneusement choisis. Constamment, la direction gouvernementale avait maintenu son instrument d'action et de coercition *turc*, d'accord avec son matériel *persan* « d'idéologues » et d'administrateurs, sous la haute main de l'Islam et le contrôle de la « loi arabe ».

Mais pour que l'équilibre durât, il était essentiel que le vizirat assurât la continuité de la politique gouvernementale. Elle se brisa, et l'équilibre se rompit sous al Moqtadir, entraînant la chute du Khalifat universel, dont le pouvoir temporel s'émietta pour toujours entre diverses principautés locales, nationalistes « *sho'ûbiyah* » (4).

La minorité (5) du khalife avait laissé le corps des hommes de gouvernement sans chef suprême. Le « *makhzen* » dynastique se trouva scindé, sur la question du vizirat, vitale à ce moment, en clans ennemis et ces divisions l'affaiblirent trop pour lui permettre de maintenir dans leurs

(1) Dès le début héritage sassanide, il provoqua d'abord des conflits et des crises. Haute Cour contre les *zanâdîqah*, — chute des Barmécides. Duel entre la tradition iranienne et la société islamique.

(2) C'était été la trouvaille du génie d'al Ma'mûn, d'équilibrer ainsi, par l'introduction d'un troisième élément, franchement sunnite, les *turcs*, — la balance des deux éléments rivaux.

(3) Nom des ministres d'al Mowaffaq non pas vizirs, mais simples *secrétaires d'Etat*.

(4) Hamdânides arabes en Syrie, — Bowayhides en Perse.

(5) Les raisons sont plutôt d'ordre intérieur car le fort de la crise garmate était passé. La prise de la Mekke, bien loin d'en marquer l'apogée, en signalera la fin.

attributions les fonctionnaires des Dawâwîn et les chefs militaires du Jond. Le progrès économique et intellectuel, le bien-être croissant avaient fait oublier le prix qu'avaient coûté la restauration de l'ordre et celle de la discipline. Les Banoû al Jarrâh, et avec eux tous les partisans d'une politique à la fois plus « libérale » et plus islamique, d'un retour au mythe du gouvernement quasi-consultatif des origines (1) tentèrent une réforme constitutionnelle. Incapables de supporter plus longtemps l'absolutisme du vizir régent (2), al 'Abbâs Ibn al Hasan (3), ils ébauchèrent en 296/908 ce curieux essai de « révolution pacifique » par conservatisme constitutionnel, que fut le « khalifat d'un jour » du prince poète Ibn al Mo'tazz (4) sans penser qu'ils n'eussent pas sans doute mieux obéi si le coup avait réussi, que c'était en tout cas se remettre aux mains des chefs militaires qui, sortis de leur rôle, resteraient disposés à servir tout impérialisme. L'armée refusa par discipline de suivre ses chefs en leur défection, et le coup d'Etat échoua, consacrant la scission du « makhzen » 'abbâside en deux partis, l'un plutôt « absolutiste », l'autre plutôt « constitutionnel », qui alterneront au vizirat sous al Moqtadir, en se ruinant réciproquement, et en affaiblissant l'Etat. On peut les nommer, suivant leurs chefs, le parti des *Banoû al Forât*, et le parti des *Banoû al Jarrâh* (5).

Leur rivalité perdit l'Etat que leur concorde eût peut-être sauvé (6).

(1) Idée de la *shoûra* ; théories khârijites

(2) *Lil tafwid*.

(3) Qu'ils attirèrent dans leur complot, et tuèrent ensuite

(4) Coup d'Etat du 20-21 rabî' I^{er} 296/908

(5) Entre lesquels oscilleront les familles vizirales, et les hommes nouveaux, tels qu'Ibn Moglah, Vizir sous trois khalifes de 316/928 à 348/930, après avoir successivement servi les deux partis

(6) Leur désaccord était surtout de l'inimitié personnelle mais le premier était plutôt de tendances « autocratiques », l'autre, « doctrinaires ».

La crise du vizirat se répercuta immédiatement sur les trois éléments dont il devait avant tout maintenir l'équilibre

Sur l'armée d'abord, et sur ses divers corps de mercenaires (1) malgré son loyalisme et sa valeur professionnelle, son chef suprême. le « Khalifat al Jond » Mou'nis (2) laissa s'infiltrer en elle des influences shi'ites (3), et, vieillissant,

(1) Portant le nom de leurs capitaines « Sâjides »,

(2) Aboû al Hasan Mou'nis al Qoshouî, ne en 231/845, — mort en 321/933 (Tagrib, p 255) « Al Khaddim al Mo'tadidî » ce qui veut dire *affranchi* de Badî, le chef de l'armée sous al Mo'tadid (cf Nâzoûk, etc) plutôt qu'*eunuque* (cf *tanbih*, s v —) Emir en 261/874 préfet de la police de Bagdad au nom de Badî, son maître, de 285/898 à 289/901, puis en titre (Tab III, 2198-99, 2282-84-85-2292), de 296/908 à 301/913 (Arib, 29) avec des adjoints, à partir de 298/910, en 301/913 il réunit le « Hars » (pretoire) à la « Shortah » à la mort de Mou'nis al Khâzin avec lequel il semble confondu dans un passage certainement erroné de 'Arib, p 45, l 14 (cf 'Arib, 29, l 6) — Il est alors au commandement suprême de l'armée : Amîr al joyouh, khalifat al Jond, de 301/913 à 321/933 — Campagne en Egypte — Revient et assiste à l'ambassade grecque en 305/917, campagne en Arménie : Retour en 307/919, — campagne d'Egypte revenu vainqueur à la fin de 309/922 reçoit le titre d'honneur d' « al Mozaffar ». — Mou'nis est *en fait* le premier en date des « Amîr al Omarâ », des « vice-rois militaires » (cf. al Nowayrî, ap le vieux mémoire de Defremery, in *Not et Exir*, 2^e série, t. II, p 107) Voici comment se fit son investiture Al Moqtadir investit son fils Mohammad du « Jond », l'armée, en lui remettant l'anneau et l'on donna à l'enfant un gouverneur qui fut Mou'nis Il ne faut pas le confondre avec Mou'nis al Fihlî al Khâzin, successeur de Mohammad ibn al Shâh ibn Mikâl (279/892-285/898) comme chef du « Hars » (tandis que Badr avait la Shortah et prenait Sa'id ibn Yaskin [285/898] comme adjoint) et qui mourut en 301/913 (cf *tanbih* s. v ; *Morôûj*, VIII, 152, 227, 290)

(3) Ainsi chez ses lieutenants Banoû Hamdân (Horovitz, *Der Islam*, II-III) Aboû al Hayjâ relève la tombe d'Alî, à Najaf (Ibn Hawqal, cf. LS, p 77). Un autre, al Hosayn ibn Hamdân paraît s'être lié avec al Hallâj (cf Akhb 53 et dédicace, in *fihrst*, p 192) sans doute pendant son séjour à Bagdad en 295/908 (cf. 'Arib, 26-27), wali de Qomm et Qashân en 296/909, puis de Diyâr Rabî'ah, il est arrêté en 303/916 et meurt en prison à la fin de l'année 306/919.

il se choisit pour vizir un des Banoû Nawbakht, Aboû Ya 'qoûb Ishâq Ibn Isma'îl (1), et son chambellan (2) 'Alî Ibn Yalbaq se montra extrêmement favorable aux Shî'ites. Rien ne montre mieux la crise que ce simple fait, Mou'nis, dont l'épée loyale avait sauvé la dynastie, qui avait lutté toute sa vie aux frontières pour sauver le khalifat sunnite, — mourra doublement rebelle, au khalife et à la Sonnah, après quatre coups d'Etat (3), après avoir causé la mort d'al Moqtadir (4), — et après avoir voulu, sur des instigations shî'ites, faire maudire la mémoire de Mo'awiyah du haut des chaires, à Bagdad (5).

Ensuite, sur les *Dawâwîn* il suffit de rappeler les rivalités que révèlent les compétitions de protocole, à propos des entêtes de lettres officielles (6).

Enfin, sur les foqahâ, comme le montreront les émeutes populaires suscitées par les Hanbalites (7).

2 Les Vizirs (8)

Titulaires du vizirat

Al'Abbâs ibn al Hasan ibn Ayyoûb ibn Solaymân 291/903-296/908.

(1) Corr. Weil, *Gesch. der Chahfen*, II, 643, cfr. ici, p. 159.

(2) « Hijâbah ». charge de Yalbaq en 300/912 et 311/923 (cf. Sâbî, p. 264, 52), qui passe ensuite à son fils; sur le shî'isme de ce dernier, cf. al Dhahabî, ms. Paris, 1581, f° 101 b, 102 a.

(3) 312, 317, 319, 320.

(4) Il ne semble pas avoir eu d'influence directe sur le procès d'al Hallâj, il était absent.

(5) Cf. al Dhahabî, ms. Paris, 1581, f° 101 b, — Ibn Khalikân, trad. angl. Slane, II, 377 — cf. Ibn al Athîr, VIII, 194.

(6) Sâbî, 156 — un des amis de Mou'nis subventionne al Shiblî *ihyâ*, III, 19.

(7) Cf. Sâbî, p. 335 — et Tagrib, s. v.

(8) Cf. 'Arîb, et *fakhrî*, listes complétées ici.

Mohammad ibn Dâwoûd ibn al Jarrâh . du 20 au 21 rabî' I^{er} 296/908.

'Alî ibn al Forât (1^{re} fois) 21 rabî' I^{er} 296/908.

Al Khâqânî · 4 dhoû al hijjah 299/912

'Alî Ibn 'Îsâ lundî 10 moharram 301/913.

'Alî ibn al Forât (2^e fois) lundî 8 dhoû al hijjah 304/917.

Hâmid ibn al'Abbâs jeudî 26 jomâdâ 1^{er} 306/918

'Alî ibn al Forât 3^e fois . jeudî 21 rabî' II 311/923-312/924

2 bis *Ibn al Forât.*

Aboû al Hasan 'Alî ibn Mohammad Ibn al Forât, né le 25 rajab 241/855, mort en 312/924 (1) . succède à son frère Ahmad (2) comme directeur du dîwân financier du Sawâd, de 291 à 295 Puis il dirige le Diwân al Dâr de 295 à 296

C'est un homme d'Etat de haute culture (3) , demi-sceptique, prodigue, fastueux, autocratique. Homme de bureau et d'action, admirablement renseigné sur tous les rouages administratifs (4) , ayant l'instinct d'initiative, et le sens de la représentation officielle qui manquaient à son rival Ibn 'Îsâ ; mais il n'a ni son austérité, ni sa prudence. Après Ibn al Forât, Ibn 'Îsâ venait comme « un missel » après la « cymbale retentissante » (5), — ou plus littéralement

(1) Sâbî, 61-62.

(2) Directeur de 274 à 279, — et de 286 jusqu'à sa mort (291)

(3) Sâbî, 201 son frère Ahmad, qui l'avait élevé, — avait fait de fortes études mathématiques, — et était également compétent dans tous les rites juridiques. Cette famille passait pour avoir des tendances *râfiqites* (mot de Nasr ap Sâbî, 315) , et ses rapports avec les chefs shi'ites Imâmiyah semblent effectivement prouvés par ce fait qu'Aboû Sâbî al Nawbakhtî aida Ibn al Forât pour certaines démarches délicates (Sâbî, 34)

(4) Sâbî, 143.

(5) Ibn al Jawâlî *montazam*, ms Berlin, f° 14 a, — ap Amedroz, ed de Sâbî, introd. p. 10, n. 1.

« une bible » (1) après un « tambour » — Héritier des traditions d'Al Mowaffaq, c'est un tempérament autoritaire, énergique, qui va de l'avant, droit au danger. peu dévot, empirique en politique, fastueux en ses dehors — Sa politique intérieure est à tendances absolutistes, et laisse au khalife la plus grande initiative (2) En politique extérieure, il montre peu de crainte des qarmates, son sens politique l'avait averti que le vrai danger était passé mais on jouera contre lui de ce péril, — l'appelant « qarmate » (3), et deux fois des échecs extérieurs exploités par ses ennemis le feront tomber du pouvoir (4).

3. *Al Khâqânî.*

Abou 'Alî Mohammad Ibn 'Obayd Allah Ibn Yahyâ Ibn Khâqân fils du vizir Ibn Khâqân (5); est nommé à sa mort directeur du diwân « zimâm al kharâj wa al diyâ' al soltânîyah » de 263/876 à 265/878, puis un moment administrateur du palais al Ma'shouq (6) à Sâmarrâ ensuite du diwân al barid (les Postes) Transféré en Masabadhân, de 279/892 à 289/901, il passe à la direction générale de 289/901 à 296/908 (7)

Son passage au pouvoir, dû au succès d'une intrigue contre Ibu al Forât, fut celui d'un simple comparse, indigne de ces hautes fonctions On ne signale de lui que des traits

(1) « Mashaf », — cfr la comparaison que fait Amedioz (*l. c.*, p. 10) entre les deux vizirs

(2) Il garda jusqu'à la fin les sympathies d'al Moqtadir (Sâbi, 61)

(3) « Le grand Qarmate » (cf de Goeje, *Qarmathes*, p. 87)

(4) En 306/918 la révolte d'Ibn Abî Sâj — en 312/924, le pillage des pèlerins désastre exploité contre lui par Ibn 'Îsa et d'autres

(5) Né à Marw, vizir deux fois jusqu'en 247/861, et à partir de 256/869 jusqu'en 263/876 (*tanbîh*, 464, 472).

(6) Rive occidentale, corr ainsi « al Ma'shouqah », qui est la vulgate.

(7) Sâbi, 261.

d'inattention légendaires (1), et son surnom, « Daqqa sadraho » (2), dû à un de ses gestes familiers. — De sa politique religieuse, nous savons seulement qu'il continua les poursuites contre al Hallâj puisqu'il fut arrêté à Soûs, sous son vizirat

4 Ibn 'Îsu

'Ali Ibn 'Isâ Ibn Dâwoûd Ibn 'al Jarrâh, — né en 245/859, mort en 334/945 — refuse le vizirat en 291/903, compromis dans le complot de 296/908, il se retire à la Mekke : vizir en 301/913-304/916 — nâ'ib du vizir et directeur des Dawâwîn de 306/918 à 307/919 (révoqué un moment) et de 307/919 à 311/923 vizir de 314/926 à 316/928. conseiller du vizir en 319/931 vizir en 329/940 (3).

Issu d'une famille illustre, de secrétaires d'Etat et d'historiens, compromis dans le coup d'Etat de 296/908 avec son oncle qui y périt. c'est un sunnite conservateur, doctrinaire, prêtiste, sans vues hardies, littéraliste : *kâtib*, il est visiblement l'idéal des divers *kottâb* qui nous ont laissé l'histoire de son temps : c'est un secrétaire d'Etat modèle, homme de bon conseil avec toutes les qualités d'assiduité, peut-être même d'honnêteté, tous les manques aussi d'initiative et de décision inhérents au fonctionnaire. habile calligraphe (4), bon orateur (5) malgré sa timidité.

(1) Cf. Sâbî, 277-278. il semble bien (cfr. *Quatre Textes...*, pp. 6-7) que cette littérature anecdotique ait été la source de celle que les conteurs postérieurs, surtout dans les « *Mille nuits et une nuit* », — feront remonter aux vizirs Barmecides.

(2) « *Qui se frappe la poitrine* », Sâbî, 263, 276, — cf. Eutychius Ibn al Bitriq, ed Pococke, II, 503.

(3) Dirigea-t-il alors le procès du poète al Motanabbî? Ibn al Qârih l'a cru, p 548; mais l'anecdote qu'il cite figure ap 'Arib, 48, sous l'année 302/914. un an avant la naissance d'al Motanabbî!

(4) *Fihrr*, 9

(5) Dans les discussions de comptabilité.

Il se pique de traditionnisme, et publie sous son nom un livre sur les « significations du Qor'ân, son commentaire et sa vocalisation » pour lequel il s'était fait aider, et plus qu'aider par le grammairien Aboû al Hasan al Khazzâz al Wâsîfî (1) et le chef des *Qorrd'* Aboû Bakr ibn Mojâhid (2). Curieux de renseignements sur les sectes, il se fait donner une traduction arabe des livres des Sabéens de Harrân (3), — comme il acceptera la dédicace du livre d'un mo'tazilite (4), et protégera un traducteur des auteurs grecs (5); — de même il serrera dans une cassette de papiers d'Etat un manuscrit d'al Hallâj (6). Sans y attacher peut-être d'importance

C'est un sunnite austère et convaincu, — très attaché à la tradition orthodoxe, sans fanatisme ni ferveur au dehors. Il réprouve le rigorisme excessif des Hanbalites (7), et l'on ne sait trop ce qu'il faut penser de sa « conversion » prétendue à la vie mystique (8).

Probablement hanafite, il semble avoir voulu refaire une orthodoxie sunnite plus vigoureuse, en ralliant les shâfi'ites (9) et al Tabarî (10), en réprimant l'émeute hanbalite (11).

(1) *Fih.* 34, 82, cfr. *Yâq. odabâ*, V, 277-280

(2) Mort 324/935 *fih.* 31, 129. Cf. ici, pp. 240-246.

(3) *Fih.* 327

(4) *Fih.* 136

(5) *Fih.* 298.

(6) Ibn Zanjî, ap. Sâbi, 209, cfr. ici, p. 246, n. 1

(7) Incident à la mort d'al Tabarî (— Tagrib, s. v. Cf. *fih.* 235)

(8) Cf. al Solamî in *Qosh* II, 123 — Cf. *ghonyah*, I, 136 — Allioh (« *Ueber die Risalet des Kuschairi*, » in *Abhdl. K. Bayr. Ak. Wiss.*, kl. I, b. I, München, 1835, p. 74-75) en a donné une traduction, inexacte à la fin. Ce récit fait de son séjour à la Mekke une suite de sa conversion, comme si elle avait causé sa démission de vizir, qui dut être l'acte d'un fonctionnaire prudent prévoyant sa chute, plutôt que d'un mystique cedant à la grâce.

(9) Cf. ici, p. 165.

(10) Tagrib. sub anno 309.

(11) Sâbi, 335.

Il eut même l'ambition d'être le chef d'un « madhhab », mais il n'aboutit, dans le domaine de la dogmatique, qu'à se faire réfuter par al Ash'arî (1)

Sa politique administrative maintenir un roulement entre les gouverneurs régionaux, contenir l'armée et ses incartades possibles, en exigeant le maintien des chefs influents à leur place, aux frontières Sa politique financière d'économies (2) : assurer la rentrée exacte des impôts tout en s'efforçant d'en atténuer la rigueur Le budget 'abbâsîde, suivant le rapport général dressé par ses soins pour l'année 306/918, a été étudié en détail par Kremer (3)

Sa politique intérieure a des tendances « constitutionnelles », elle vise à limiter l'influence du khalife, de sa mère et de ses favoris, il répugne aux moyens violents, dogmatique en droit et en politique, toujours vêtu très simplement dans ses vêtements noirs officiels, Ibn'Îsâ est le « pharisien », en face du « sadducéen » qu'est Ibn al Forât

Sa politique extérieure sait pourtant être à l'occasion opportuniste et négocier avec les qarmates (4)

5 Hâmid

Abou Mohammad Hâmid Ibn al'Abbâs, né en 223/837, mort en 311/923 il commença par être porteur d'eau et marchand de grenades de rebut (*Khasrâwîyah*), s'il faut en croire une satire d'Ibn Bassâm (5); il devint un des plus sûrs agents du gouvernement d'al Mowaffaq. spécialisé dans le

(1) Spitta, *Zur Geschichte .. al Ash'arîs*, p 79, n° 83.

(2) Parfois exagérées Sâbî, 257.

(3) « Ueber das Einnahmebudget des Abbâsidenreiches vom Jahre 306 » (ap *Denkschr phil. hist. Cl. Wien Acad.*, t. XXXVI, p 283-362, 1887, gr. in-4, avec pl.)

(4) Yâq. *odabâ*, I, 85 Misk. I, 34-35, 109. Sâbî, 292-293

(5) † 303/915 : écrite en 273/886 : avant la chute de 'Abdoûn le chretien (Yâq. *odabâ*, V, 325, corr. ainsi *morôûj*, VIII, 258-259).

domaine financier, il fut wali du kharāj et de la diyā' de la circonscription de « Kaskar et Koûr Dylah » (1) avec comme chef-lieu Wâsīt (2) pendant plus de trente ans, il reçut en plus la circonscription financière du Fârs en 287/900 (3), puis celle d'al Basrah, et cumula toutes ces charges financières avec le vizirat à partir de 306/918 Il se chargea en personne des Mazàlim en 308, 920 (4)

C'est un parvenu, avec toute l'astuce et l'avarice du paysan de ce Sawād où il s'entendit si bien à drainer les impôts L'administration de ce pays si riche, mais si fécond en révoltes, a bientôt fait de lui une sorte de « préfet à poigne », depourvu d'ailleurs d'idées générales (5)

Ses accès de brutalité sont restés légendaires : al Mas'oudî (6) nous conte comment un jour il voulut étrangler un solliciteur : et comment, une autre fois, il éconduisit avec des injures basses la Grande Maîtresse du palais, Omm Moûsâ, qui répéta ces insultes au khalife. mais al Moqtadir ne lui offrit d'autre consolation que de les indiquer à ses musiciens comme thème pour la cantate du jour On rapporte également ses crises de colère contre al Niftawayh (7).

Il arrivait au vizirat trop âgé, et la fiscalité excessive de son administration amena des désastres (8) Sa cupidité qui l'avait poussé à devenir « publicain de l'annone » (9) du

(1) Titre sassanide la moyenne Mésopotamie

(2) Tab. 2196, Sâbi, 34, 'Aitb, 55, Ibn Khaldoun, *ibid*, III, 360-361 Il y était très aimé pour sa générosité (cfr. Amedroz, introd. à Sâbi, 18, n. 1)

(3) Tab. 2193.

(4) Tagrib, II, 208

(5) Et acceptant très volontiers, pour changer d'avis, des pots de vin (Sâbi)

(6) *Moroûj*, VIII, 296-297

(7) *Yâq odabâ*, I, 313, cf. ici, p. 261 et p. 263 (Samarri, Ibn 'Atâ)

(8) Confiscations de biens à la Cour, sommes extorquées au fils d'Ibn al Forât ; à Thomal (Sâbi, 242, Tagrib. *in verbo*)

(9) Selon la jolie traduction latine de Gottwaldt en 308/921

Sawâd tout en gardant le vizirat, aboutit à le rendre responsable aux yeux des Bagdadiens de la cherté croissante des denrées. De là une série d'émeutes, de séditions de plus en plus graves, qui sévirent désormais sans arrêt jusqu'à la chute d'al Moqtadir (1).

Son incapacité administrative (2) obligea le khalife à lui donner Ibn 'Isâ comme nâ'ib aux Dawâwîn. Il semble avoir outré alors la politique religieuse d'Ibn 'Isâ et poursuivi tous les hétérodoxes avec la violence la plus maladroite ; même les shi'ites Imâmiyah, il fit comparaître devant lui leur chef, Ibn Roûh, et finit par le mettre en prison : ce qui dut contribuer à sa chute. Sa mort sera racontée à propos du procès et de la mort d'Ibn 'Atâ (3).

6 *Le chambellan Nasr al Qoshoûrî*

Abou al Qâsim Nasr al Qoshoûrî, — mort de la fièvre en fin ramadân 316/928 — Officier de carrière, — gouverneur militaire en Jazirah, en 282/895, il y réprime la révolte d'al Hosayn Ibn Hamdân (4), — et s'empare du khârîjite Haroûn al Shâri (5) ; envoyé dans le Jabal contre Ahmad Ibn 'Alî, frère de So'loûk, il est pris et retenu captif cinq années (6), en 291/903, il participe à la répression des qarmates (7) : à la mort de Sawsân, il devient chambellan, et reste en fonctions jusqu'à sa mort (8). — Jouissant de toute

(1) Hamzah al Isfahânî, ed. Gottwaldt, II, p. 155, commence sa liste des séditions à Bagdad avec celle des 23-26 dhoû al qa'dah 308, 5-7 avril 921, réprimée par la force à Bâb al Tâq.

(2) Avis d'Ibn 'Isâ à ce sujet. Sâbî, 348.

(3) Ici p. 261-262.

(4) Tab. 2144.

(5) Cf. ZDMG XLI, 245, — donc chef de la secte des « Shoiât » (cf. *ahk* 236) successeur de Mosawwir.

(6) Sâbî, 48.

(7) Tab. 2241.

(8) 296/908-316/928.

la confiance du khalife, dont il est le conseiller intime, il est investi en 301/913 de riches apanages en Ahwâz (1) ; il commande une garde de 10.000 hommes (2)

Très lié avec Mou'nis, dont il porte la nisbah (3), il fait recourir à lui dans les circonstances critiques. Il paraît avoir généralement usé de son influence sur le khalife pour le bien de l'Etat (4). En 315/927, c'est lui qui organise la résistance à Bagdad lors de la panique causée par les qarmates (5). C'était aussi un lettré, — et al Tabarî lui fit, comme à Ibn 'Îsâ, l'honneur de lui dédier un de ses traités (6).

7. *Les wâlîs des Mazâlim* (7)

Titulaires en général les vizirs (de droit), et spécialement :

En 302/914 le vizir Ibn 'Îsâ — En 302. les deux « *sâhib al shortah* » (8)

En 306/918 Thomal et le qâdî Aboû al Hasan (9) : après, Yomn (10)

En 308/920 le vizir Hâmid.

8 *Les qâdîs · liste des titulaires.*

Titulaires .

Bagdad était divisée en deux circonscriptions :

(1) A la mort d'al Râsibî (cf. ici, p. 229, n. 4).

(2) Sâbî, 49.

(3) Cf. ici, p. 205, n. 2

(4) Il fait nommer le *sâhib al shortah* Nâzoûk en 310/922, — et revoquer le vizir en 312/924 et 314/926, cependant c'est lui qui avait conseillé le choix de Hâmid (Sâbî, 31).

(5) 'Arîb, 132

(6) *Fîhr*, 235.

(7) Cfr. Amedroz, *mazâlim*, 657, 659

(8) 'Arîb, 48

(9) 'Arîb, 71. ce qâdî est inconnu, est-ce Aboû al *Hosayn* (Ibn al Oshnânî) ?

(10) 'Arîb, 71, l. 12, cf. ici, p. 220 on voit qu'en réalité c'est en 304/916 que Yomn, alors « *sâhib al shortah* », dut s'occuper des *Mazâlim*.

— *Occidentale* (1) comprenant la ville d'al Mansour, et dont le titulaire était normalement *qâdî des qâdîs*.

Yûsof Ibn Ya'qoub (2), malikite, à partir du 16 rabî' I^{er} 284/897, — avec son fils Aboû 'Omar comme suppléant · jusqu'en 296/908

Aboû al Mothannâ, du 20 au 21 rabî' I^{er} 296/908.

Ibn Bohloûl, 296/908-316/928

Ibn al Oshnâni 316/928-316/929 (3).

Aboû 'Omar (2^e fois), 317/929-320/932 (4)

— *Orientale* (5) :

'Abdallah-Ibn Ali' Ibn Mohammad Ibn Abi Shawârib : dès l'an 292/904, — jusqu'à sa mort, 17 rabî' I^{er} 301/913 (6).

Mohammad al Ahnaf, son fils, son nâ'ib, depuis 298/910 ; titulaire pendant 73 jours, mort le 21 jomâdâ I^{er} 301/913 (7)

Aboû 'Omar, 301/913-317/929 (8)

Ahwâz (9) :

(1) *Al Jâmb al Gharbi* Madînat al Mansour, à laquelle étaient généralement rattachés Qotrobbol, Maskin, Bozoigsâbour, et Radânin (Tab 2161).

(2) Cf ici, p 163, n 3

(3) Yâq. *odabâ*, I, p 92 cf. p. 83, l. 10

(4) Athîr, VIII, 158 corr « jâmbay » de 'Arîb, 29, l 9, qui est une erreur (cf 'Arîb, 35, l. 21, 47, l 3, — et Tagrib, II, 191), corr. également 'Arîb, 76, l 14 Il semble qu'il y ait encore une erreur ap. 'Arîb, 139, l 3, faisant d'al Hasan ibn 'Abdallah Ibn Abi Shawârib le successeur *direct* d'Ibn Bohloûl comme qâdî de l'Ouest Ce titre était généralement donné au qâdî des qâdîs, qui fut alors certainement Aboû Omar

(5) *Al Jâmb al Sharqi*, comprenant aussi 'Askai al Mahdî, al Nahrawânât, al Zawâbî ('Arîb, 47).

(6) 'Arîb, p. 27. Il était parent de la dynastie qorayshite qui regnait à Mansourah (*Sind*) selon Mas'oudî (*morôuj*, I, 377).

(7) 'Arîb, 47

(8) 'Arîb, 42

(9) Les « Sept Bourgs »

al Khatmî (Aboû Bakr Moûsa-ibn Ishâq al Anbârî) hanbalite (1), mort en 297/909

Ibn Abî Shawârib (de la rive orientale) (2), 297/909-301/913, puis son fils, 301/913

Mohammad Ibn Khalaf Ibn Hayyân Waki' (3), 301/913.

Ibn Bohloûl (de la rive occidentale), 306/918 (4).

Aboû al Qâsim 'Alî Ibn Mohammad al Tanoûkhî, 311/923, qui se subroge (5) Ibn 'Ayyâsh al Khazarî

Mohammad Ibn Ahmad Ibn Bohloûl, 316/928 (6)

9. Ibn Bohloûl

Aboû Ja'far Ahmad Ibn Ishâq Ibn Bohloûl al Tanoûkhî, hanafite, né en 231/845 à al Anbâr, mort en 318/930 : Qâdî d'al Anbâr, Hît, Ralibah, et Tarîq Forât de 276/889 à 316/928 (7), — nommé en 292/904 dans le Jabal (8) non installé — Qâdî de l'Ouest, donc Qâdî des qâdîs de 296 à 316 (9) — qâdî des sept bourgs de l'Ahwâz de 306/918

(1) Ap. Sobkî · in Wustenfeld, *Der Imâm Schafer*, Göttingen, 1890, I, p. 103-104, n° 62.

(2) Egalement qâdî à al Basrah et Wâsit ('Arîb, 47)

(3) Aboû Bakr Mohammad Ibn Khalaf Ibn Hayyân Ibn Sadaqah, ancien secrétaire du Qâdî Aboû 'Omar, auteur d'ouvrages énumérés ap fihr 114 (cf corr. son nom) Cf. 'Arîb, 76.

(4) 'Arîb, 76.

(5) Yâq. *odabâ*, I, 92 Le qâdî Ibn 'Ayyâsh, de son nom complet Aboû al Hosayn 'Abdallah-ibn Ahmad-ibn al Hasan al Khazarî al Baghdâdî (Tanoûkhî, « *faraj ba d al shiddah*, éd. Caïre, 1903, I, p. 120, référence communiquée par M Amedroz), nous a laissé des recits très importants sur le procès d'al Hallâj.

(6) 'Arîb, 139.

(7) Yâq *odabâ*, I, 83, 91-92

(8) Mâh al Koûfah, et Mâh al Basrah (Nihâwand, et Dînawar)

(9) Al Dhahabî, ms. Paris, 1581, f° 85 a, — il ne cessa d'être qâdî de la « Madînat al Mansour » pendant vingt ans (al Khatîb, ap Yâq l. c., I, 82, et ap al Dhahabî, l. c. — Cf al Tanoûkhî, selon al Khatîb in Yâq l. c., I, 92).

à 311/923 Fils d'un traditionniste connu (1) — C'est un traditionniste réputé, hanafite en droit, — un grammairien de l'école de Koûfah (2), un lettré très au fait des *dîwans* des poètes. C'est un caractère indépendant et incorruptible, qui tranche singulièrement avec celui de son contemporain Aboû 'Omar à qui il succède en 296/908 après sa révocation (3), — et le *nshwâr* l'appelle « al nâsik, al zâhid ».

10 Aboû 'Omar (4)

Aboû 'Omar Mohammad Ibn Yoûsof Ibn Ya'qoûb al Jahdamî al Azdî, né à al Basrah le 1^{er} rajab 243/857, mort le 25 ramadân 320/932 Hâjib de son grand oncle Isma'il, il devint Qâdî del'Ouest de Bagdad, comme khalifah de son père (5) dès 284/897, — et comme tel qâdî des qâdis jusqu'en 296/908 — Probablement en titre à partir de 289/900 (6) Il perd sa place et tous ses biens à la conspiration d'Ibn al Mo'tazz, rentre en grâce en 301/913 où il est nommé qâdî de l'Est de Bagdad Qâdî des Qâdis en 317/929, jusqu'à sa mort : avec son fils Aboû al Hosayn 'Omar, d'abord comme nâ'ib, puis comme successeur (7).

Il était d'une famille malikite célèbre. petit-neveu d'Isma'il Ibn Hammâd, le restaurateur du rite malikite en Orient On a signalé les consultations juridiques (8) où il convoquait

(1) Cf. Sobki, ap Wustenfeld, *Der Imâm Schafer*, Göttingen, 1890, I, p 60, n° 17 : Ishâq + 252/866.

(2) Anbârî, *nozhât al alihbâd*, p 316

(3) *Nishwâr*, f° 84 a

(4) Corr Abû 'Amr (*sic*) de Weil, *Gesch. der Chal*, II.

(5) Biogr par Dhahabî, l. c , f° 95 a, b , et Ibn Farhoûn, *dîbdj*, 227

(6) En 295/907, il était la première autorité judiciaire de Bagdad, et comme tel appelle, avec Ibn Abî Shawârib auprès d'al Moktafi mourant pour l'entendre désigner al Moqtadir comme son successeur (*Morôûj*, VIII, 246). — Cfr. Tab. III, 2107, 2211-2215, 2222, 2283

(7) Cf Dhahabî, l c , f° 140 a et Yâq. *odabâ*, VI, 52 + 328/939

(8) Cf ici, p. 163.

Ibn Sorayj et Ibn Dâwoûd Il mit par écrit le *fiqh* professé par son grand-oncle Isma'il, un peu de *tafsîr*, et un gros « mosnad » qu'il lisait en public à son majlis de « hadîth », il siégeait, avec Aboû al Qâsim al Baghawî (1) à sa droite, Yahyâ Ibn Sâ'id (2) à sa gauche, et Aboû Bakr Ibn Ziyâd al Nisâboûrî devant lui (3); « râwî » dès son enfance (4), il forma Aboû al Hasan al Dâraqotnî (5), Aboû Bakr al Abharî, Aboû al Qâsim Ibn Habbâbah, Yoûsof-ibn 'Omar al Qawwâs, Aboû 'Alî al Mo'adhdhab al mâlikî et Aboû Bakr ibn Mojâhid al Moqrî (6)

Tempérament fier et magnifique (7), c'était un homme du monde (8); Nîftawayh raconte (9) qu'il excellait à nuancer ses politesses suivant le rang de chacun. Rompu aux intrigues de cour, il y compromit plusieurs fois son caractère de magistrat. En 289/901, pour servir en bon courtisan la haine du nouveau khalîfe contre l'amîr al Jond, Badr, le fidèle serviteur de son père, — le qâdî n'hésita pas à coopérer au plus inqualifiable guet-apens (10). En 317/929, il excitera Mot'unis à employer la force pour contraindre al Moqtadir à abdiquer (11). En 311/923, lorsqu'Ibn al Forât essaye de faire condamner Ibn 'Îsâ, on voit Aboû 'Omar donner

(1) + 317/929 *fihr.* 233

(2) + 318/930 : *fihr.* 233 (liste de ses œuvres).

(3) Dhahabî, *l. c*

(4) A quatre ans, il retint le hadîth « pendant le jeûne, il est permis de se mettre du kohl »

(5) Elève aussi d'al Khotabî.

(6) Un jour, Ibn Sorayj prit sa science en défaut Sobkt, *tabaqât*, II, 92

(7) Cf. satire, Tab 2274

(8) Il aimait à porter de beaux vêtements. Şâbî, 327

(9) *Ta'rikh*, extr. in Ibn Farhoun, *l. c*

(10) Tab s v., le qâdî des qâdis Aboû Hâzım ayant refusé de s'y prêter. — Cf ici, chap VI, III, d.

(11) 'Arîb, 142.

une demi-satisfaction au vizir (1), laissant à son collègue Ibn Bohloûl tout l'honneur de sa courageuse intervention en faveur d'Ibn 'Îsâ (2). Le III^e *wahîl* imâmite Ibn Roudh l'accuse d'hypocrisie. « Jamais je n'ai vu un homme, convaincu de s'être déjugé, nier l'évidence avec autant de cynisme » (3).

11 *Ibn al Oshnânî*

Abou al Hosayn 'Omar Ibn al Hasan Ibn Malik Ibn Ashras Ibn 'Abdallah Ibn Minjâb al Shaybânî, dit Ibn al Oshnânî, né en 259/872 ou 260/873, juge adjoint au procès d'al Hallâj. qâdî de la Madînat al Mansour en 316/928, et par conséquent Qâdî des qâdîs, du jeudi 19 rabî 'II, au dimanche matin, pendant trois jours, mort jeudi 19 dhoû al hijjah, 339/950. Trois de ses ouvrages, consacrés à 'Alî, au récit des martyres d'al Hosayn et de Zayd (4), prouvent qu'il était zaydite Son caractère a été plutôt sévèrement jugé pendant son court passage au pouvoir (5) C'était un des « ashâb al hadîth », le fils d'un mohaddith, l'élève en hadîth de Mohammad ibn 'Isâ ibn Hayyân, — d'al Madâ'inî et de Moûsâ ibn Sahl al Washshâ Né et mort à Bagdad, il vécut un moment comme qâdî en Syrie.

12 *Les préfets de police de Bagdad.*

Titulaires :

Mohammad Ibn 'Omarawayh al Khorâsânî, 289/901 à 296/908.

Mou'nis al Qoshoûrî al Khâdim 296/908-321/933 : il se

(1) Pour le geste du vizir, lui tendant l'encrier, cf chap VI, III, d

(2) Accusé de *qarmatisme* Yâq. *odabâ*, I, 86 Sâbî, 293-294.

(3) Dhahabî, ms Paris, 1581, f^o 132. il prétendait traiter différemment deux sortes de fraudeurs de la dîme des troupeaux, le *motashannuq* et le *motawarrîr* (cf le hadîth *lâ wirât, wa lâ shundaq*)

(4) *Fihrr.* 115.

(5) Comme « mohtasib » Yâq. *odabâ*, I, 92, — biogr. ap. Khatîb, in verbo, ms. Ḥakîm Oghlî 'Alî pâshâ.

supplée deux khalifah en 297/909. Khazrî Ibn Moûsâ (rive Ouest) et Mohammad Ibn 'Obayd Allah Ibn 'Abdallah Ibn Tâhir (rive Est) puis Badr al Sharâbî (et son successeur Jâbir Ibn Aslam, en 302/914) (1), et Ishâq al Oshroûsânî (2) Puis un seul khalifah après 303/915

Des deux côtés du fleuve : Yomn al Tôuloûnî, 303/915 (3) Nizâr Ibn Mohammad al Dabbî, jusqu'à la fin de 306/918 Ibn 'Abd al Samad jusqu'en 310/922 et Nâzoûk al Khâdim al Mo'tadidî, 310/922. tué en 317/929.

13 *Ibn 'Abd al Samad*

Abou Tâhir Mohammad Ibn 'Abd al Samad. un des capitaines de la garde particulière que dirigeait le chambellan Nasr (4). gendre de Takîn, le vice-gouverneur d'Egypte pour Moû'nis (5). Sâhib al shorlah de 306/918 à 310/922 — Adjoint ensuite à Ibn 'Abî Sâj dans sa campagne contre Ahmad Ibn 'Alî en 312/924 (6), walî du Kirmân en 315/917, — puis gouverneur militaire de Hamadhân et Nihâwand; remplacé en 316/918 (7)

c) *La sentence.*

1. *Son libelle*

Pour la sentence, le délégué du khalîfe devait solliciter d'un des qâdis du tribunal une fatwâ, — contenant la formule exigée de l' « ibâhat al dam wa al mâl », — c'est-à-

(1) 'Arîb, 53. — Cf *id.*, 29.

(2) + 306/918, 'Arîb, 70.

(3) On ne sait quand il fut révoqué. 'Arîb, après avoir dit qu'il le fut en 304/916 (p. 63), le signale comme en fonction en 306/918 (p. 71)

(4) 'Arîb, 76.

(5) *Id.*, 76.

(6) Sâbî, 47.

(7) 'Arîb, 133, 138.

dire : « *punsqu'il a été prouvé que .. , donc le sang et les biens de X . sont hites* » en d'autres termes, X .. est condamné à la peine capitale et à la confiscation des biens (1)

Cette fatwâ rendue, et souscrite par les autres qâdis du tribunal, — le délégué président la transmettait au khalife pour qu'il établît en termes précis quelle sanction légale elle comportait . par un document écrit et scellé, le « *tawqî'* » ou *bref* (2)

Muni de cette pièce, le vizir, son délégué à l'exécutif, donnait au préfet de la police les instructions nécessaires pour l'exécution

2. Sa sanction afflictive et infamante

Quelle était la sanction ordinaire contre le criminel convaincu de *zandagah*? Et quelle était la valeur d'une telle condamnation, officiellement exécutée, au point de vue de l'*ijmâ'* de l'Islâm?

Pour la sanction, le pouvoir khalifal s'inspirait ordinairement d'un texte coranique célèbre (3) qui a conservé jusqu'à aujourd'hui (4) toute son autorité en ces matières :

« Certes, le salaire de ceux qui luttent contre Dieu et contre son Envoyé, — et qui font sur terre œuvre corrup-

(1) Un siècle plus tard, — le *farq* (p 349-350) nous prouve que la sentence rendue en 309/922 contre al Hallâj conservait encore officiellement toute son efficacité contre les Hallâjîyah Holoulîyah. — Une troisième conséquence de la condamnation n'était pas admise par tous les juristes la mise en esclavage des femmes et des enfants des condamnés

(2) Ce recours suprême au khalife montre bien qu'il s'agit d'un tribunal extraordinaire dès qu'il y a « chose jugée », selon la tradition juridique, le délégué a pleins pouvoirs pour convoquer le préfet de la police et le boui'reau cf. en 312/924 ici, chap VIII, 1, a

(3) Qor , V, 37

(4) Cf la consultation des ulemaş et foqahâ du Ouadaï par le sultan

trice, — est : qu'ils soient exécutés (1), ou mis en croix (2), ou que leurs mains et leurs pieds soient tranchés en sens croisé (3), ou qu'ils soient bannis de la terre musulmane. — Tel est leur salaire en cette vie : quant à l'autre, un grand supplice leur y est réservé »

L'énoncé de ce supplice paraît avoir été formule comme le talion de celui que Fir'awn, le pharaon impie, formule dans le Qor'ân (4).

« Il faut qu'on vous tranche les mains et les pieds en sens croisé, et qu'on vous mette en croix (5) »

Que signifie exactement le mot « sallaba » pour l'exécution matérielle de la sentence ? Il faut le traduire, tantôt par « pendre » et tantôt par « crucifier » ; il comporte en effet ces deux acceptions, car il a simplement trait au *pilori de bois* où l'on accroche en exhibition publique le corps du condamné (6), et non à la manière dont on le fait mourir.

Il est employé, au sujet d'al Hallâj, à la fois pour la mise au pilori en 301/913, et pour l'exécution capitale en 309/922. Dans ce dernier cas, le silence des historiens profanes ne doit pas, semble-t-il, infirmer les témoignages concordants des historiens soufis (7) : il paraît bien qu'après la flagellation et la mutilation, encore vivant, il fut hissé sur un gibet, en exemple, afin que tous le vissent. puis qu'on l'en descen-

Sâboûn, pour l'exécution du condamné Ahmad (Tounsy, *Voyage*, trad. Perron, 1854, p. 110), et la lettre de Mouâ'î 'Abd al Ḥafiz aux puissances au sujet des roguistes (BCAF, sept. 1909).

(1) Mort simple.

(2) *Yosallaboû* (â)

(3) *Min khulâf* c'est-à-dire d'abord la main droite, puis le pied gauche.

(4) Qor., XXVI, 49.

(5) *Aşlabonnakom*.

(6) Cf. ici, chap VII, II, e

(7) Cf. ici, *id.* et Baghdâdî, *farq.*, p. 249

dit à terre pour le décapiter avant de brûler ses restes et d'accrocher sa tête au mur de la Prison Neuve. Cette mise en croix, avec clous (1), semble avoir été une simple formalité du programme de l'exécution publique (2), — et le compte rendu officiel, en notant simplement qu'il y eut décapitation après amputation des mains et des pieds, n'offre pas une objection décisive.

La décapitation se faisait ordinairement en faisant agenouiller le condamné sur un morceau de cuir carré, où son sang devait couler, — le « naî' », le « cuir du supplice » du poète (3).

L'incinération des restes était également de règle (4). De même l'exposition de la tête (5).

On pourrait dresser aisément une liste d'exécutions capitales effectuées dans ces conditions, pour cause de « da'wâ » (6).

3 Sa valeur religieuse.

L'exécution d'un supplice semblable, officiellement édicté au nom du khalife, impliquait-elle, *ipso facto*, l'obligation

(1) *Masâmîn*. Cf. le récit d'Ibn Fâhik « quand il vit les clous. .. » (Akhhb n° 1). Nous examinerons l'objection tirée de l'*iconographie* traditionnelle, avec les miniatures traitant du supplice d'al Hallâj.

(2) Evidemment inutile dans le cas d'une exécution à huis-clos ; comme dans le cas de Bâbak.

(3) Cf. ici, p. 8, cf. description ap. E. G. Browne, *Lit. Hist. of Persia*, I, 435.

(4) Cf. Sâbî, 48 pour un espion présumé, en 312/924.

(5) Le lieu ordinaire pour ces exécutions en public, à Bagdad, était la *Rahbat al jûrî*, « l'esplanade du pont » (Sâbî, 46), — l'endroit le plus fréquenté de la ville. Pour sa position exacte, cf. ici, chap. VII, 1. — Les mêmes raisons ont perpétué une coutume identique à Constantinople, sur le pont de bateaux de Karakeuy entre Péra et Stamboul, cf. les pendants du 3 mai 1909, place Emin-Eunu.

(6) Cf. ap. Ibn Hazm l'exécution d'al 'Ijlî, chef des Kisfiyin, etc. (IV, 185). — Cf. un texte latin d'origine mal connue, inséré par Caes Baronius dans le *Martyrologium Romanum* (*Annales*, 1600, p. 742).

pour tout croyant de présumer de la damnation éternelle du condamné ?

Il est indéniable qu'étant donnée l'autorité spirituelle du khalife en tant qu'Imâm, il y eut un préjugé islamique très fort en faveur de cette croyance (1) Son existence seule permet d'expliquer, nous le verrons, la théorie de certains Hallâjtyah sur la sainteté de leur maître « disciple de Satan » (2)

Que fallait-il pour que ce préjugé eût une base juridique valable ? Une seule condition nécessaire et suffisante : l'*ijma'*. C'est-à-dire l'accord plénier de la communauté musulmane, exprimé par l'unanimité expresse de ses légistes, en faveur de la sentence de condamnation.

Cet accord a-t-il été réalisé, en l'espèce : pour le cas particulier d'al Hallâj ? Nous verrons plus loin que non (3)

au 4 octobre, « quarto Nonas Octobris . Damasci sancti Petri Episcopi et Martyris, qui accusatus apud Agarenorum Principem quod fidem Christi doceret, lingua, manibus, pedibusque amputatis, cruci affixus martyrrium consummavit. » Il s'agit de l'évêque Pierre II, en l'année 125/743, et de l'Omayyade al Walid ibn Yazid — On remarquera que l'ordre des supplices suit exactement dans ce texte le précepte coranique

(1) Cf Sahl (Makkî, *qoût*, II, 125)

(2) Cf. ici, chap XIV, II, b

(3) Cf. ici, chap VIII, III, a.

CHAPITRE VI

LES PROCÈS

SOMMAIRE

	Pages
I — Le premier procès (298/910-301/913)	
a) Les poursuites, al Dabbâs	226
b) L'arrestation à Soûs	228
c) L'interrogatoire à Bagdad	230
d) La mise au pilori	232
e) Les transferts de prison en prison . .	233
II — Le second procès (308/921-309/922).	
a) La faveur d'al Hallâj à la Cour	236
b) La dénonciation d'al Awârjî au chef des <i>Qorrd'</i> le rôle d'Ibn Mojâhid . . .	239
c) L'instruction transmise d'Ibn 'Îsa à Hâmid . .	246
d) Les préliminaires	
1 L'interrogatoire de la fille d'al Sâmairî	247
2. L'interrogatoire d'al Hallâj . . .	250
3 Les perquisitions et les arrestations . .	251
e) L'examen de la cause	
1 Les lettres saisies . . .	252
2 La doctrine de l'union divine	257
3 L'interrogatoire d'Ibn 'Atâ, sa protestation et sa mort . . .	259
4 Les interrogatoires d'al Sâmairî	262
f) L'attitude des détenus en prison	
1 Les récits d'Ibn Zanjî . . .	265
2 La visite d'Ibn Khaffîf	268
3. L'attitude d'al Qasrî . . .	273

III — La sentence de condamnation

a) La première consultation des qâdis.	274
b) Le prétexte juridique	
1 La proposition incriminée sur le pèlerinage	275
2 Ses origines	277
c) La seconde consultation des qâdis	279
d) La séance de condamnation	
1. Recit d'Ibn Zanjî .	281
2 Autres récits	283
3 Leur comparaison	284
e) La confirmation de la sentence et l'ordre d'exécution	287

I

*Le premier procès (298/910-301/913)**a) Les poursuites, al Dabbâs*

Le premier vizirat d'Ibn al Forât fut marqué dès le début, en 296/909 (1), par des mesures générales de police, dirigées contre les non-musulmans tolérés « kitâbiyoûn » il invita les *chrétiens* et les *joufs* à se soumettre strictement à l'édit d'al Motawakkil qui leur avait imposé un costume spécial (2). et il leur interdit d'exercer d'autres métiers que ceux de banquier (*jahbadhi*) et de médecin

C'était là une mesure qui en préparait d'autres, contre les *Zanâdiqah*, non tolérés, eux, contre ces « *faux musulmans* » déguisés en musulmans. expulsion en masse des *zanâdiqah* qui n'étaient pas nés dans l'Islâm (3), poursuites juridiques contre ceux qui étaient nés musulmans C'est à ce moment que l'on poursuit deux philosophes connus, Aboû

(1) Tagrib, II, 174-175

(2) Cfr robe dont est affublé al Hallâj en 301/913

(3) « Chassés de Bagdad sous al Moqtadir, ils se réfugièrent en Kho-râsân » - *fih*r 337

'Īsā al Warrāq (1) et l'exmo'tazilite Ibn al Rāwandī (2) Al Warrāq, arrêté, mourut en prison Ibn al Rāwandī alla se cacher, comme al Hallāj, en Ahwāz (3), auprès d'un israélite Aboû 'Īsā ben Lévi, chez qui il mourut bientôt en 298/910 (4)

Nous avons dit (5) qu'à cette occasion, Ibn al Forāt avait mis al Hallāj en surveillance, et que ce dernier lui avait échappé Nous avons la preuve que bientôt une instruction régulière fut ouverte par la justice officielle contre les adhérents à sa doctrine

« En 298/910, on arrêta à Bagdad sous l'inculpation de « da'wā al roboûbiyah » les disciples d'un certain Mohammad Ibn Bishr, au cours du mois de sha'bān (6) »

Or, Mohammad Ibn Bishr, soufi reconnu (7), était un des principaux disciples d'al Hallāj (8)

Il ne semble pas que l'on ait fait passer en jugement ces inculpés d'un délit dont le principal accusé était en fuite La police, déçue, « cuisina » les Hallājtyah qui lui restaient entre les mains, tandis que les poursuites commençaient publiquement contre leur maître (9).

« Un disciple d'al Hallāj, un certain al Dabbās, avait été pris il languit en prison, et se dégoûta d'être détenu, si bien qu'on le remit en liberté, après lui avoir fait constituer caution, et lui avoir fait jurer de rechercher al Hallāj On

(1) Cf. ici, p 148, n 8.

(2) Cf ici, p 148

(3) Cfr ici, p 228

(4) Al Jobbā'i, ap Houtsma, ap *W Z K M*, tome IV, 1890, p 231

(5) Cfr ici, p 165 Il est curieux de noter que les trois victimes de cette persécution étaient des adversaires de l'imāmite Abou Sahl Ibn Nawbakht, ami du vizir

(6) Ap. Ibn al Athîr, VIII, 47.

(7) Cf. Qosh, III, 6

(8) Cf. ici, chap VIII, 1

(9) En 299/911 selon Ibn Sinân (ap. *fihrst*, I, 491)

lui fournit des fonds, et il se mit à suivre sa piste de pays en pays (1) »

b) *L'arrestation à Soûs*

Ce ne fut pas la trahison, ce fut le hasard (2), qui fit découvrir la retraite d'al Hallâj

« Le maître de poste (3) de la ville de Soûs passait un jour dans un quartier de Soûs, appelé « al Rabd wa al Qat 'ah » (4), — quand il rencontra une femme, seule dans une ruelle et cette femme disait « Laissez moi donc m'en aller (tranquillement) . sinon, je parlerai ! » et le fonctionnaire dit aux arabes (5) qui se trouvaient avec lui « Arrêtez-la ! » Puis il l'interrogea qu'as-tu ? — Elle nia (avoir rien dit) — Il la fit alors emmener chez lui et, là, procéda par intimidation — Elle dit alors . « Voici un homme s'est installé, à côté de chez moi . un certain al Hallâj, et il a une foule de connaissances qui viennent le voir nuit et jour, en cachette, et ils tiennent entre eux un langage répréhensible » (6)

Immédiatement, le maître de poste convoqua un groupe de gens à lui, et de fonctionnaires du sultan, et leur donna ordre de cerner ce quartier. Ils le firent, et se saisirent d'un homme à la tête et à la barbe blanches. Ils l'arrêtèrent, et prirent tout ce qu'il y avait avec lui — Or, il y avait là réuni, de l'argent en espèces, du musc, des vêtements, des oiseaux, de l'ambre et du safran (7). — « Que voulez-vous

(1) Ibn Sinân (ap. *fihrîst*, I, 191, l. 24-23) — Tels sont les débuts édifiants de la « conversion d'al Dabbâs » dont nous parlera Ibn Zanjî (cf ici, p. 240). — Cf Qosh IV, 184

(2) En admettant que le récit qui suit ne soit pas une version officielle, destinée à exalter la vigilance de l'administration des postes.

(3) *Sâhib al barîd* (Ibn Sinân, ap. *fihrîst*, I, 191, l. 41 seq.)

(4) Al Hallâj y était caché sous un faux nom (cf. ici, p. 47, n. 3)

(5) Le mot a-t-il ici une valeur ethnique, ou un caractère professionnel

(6) *Kalâm monkar*

(7) Cf. ici, p. 108, n. 5

de moi ? leur dit-il — Tu es al Hallâj — Non, ce n'est pas moi je ne connais pas cet homme » — Et ils l'emmenèrent au domicile de 'Alî-Ibn-al Hosayn, le maître de poste. Celui-ci l'enferma dans une pièce, et s'assura de sa personne. Et l'on se saisit des cahiers, des lettres, des hardes lui appartenant. Le bruit de l'arrestation s'était répandu dans la ville, et la foule s'amassa pour voir le prisonnier. Et 'Alî Ibn al Hosayn lui demanda : « Es-tu al Hallâj ? » mais il nia l'être. Alors un homme dont la famille était de la ville de Soûs déclara : « Je le reconnaitrai bien, à une marque qu'un coup lui a laissée sur le crâne » Il la chercha et la trouva.

A ce moment même il advint qu'al Dabbâs entra à Soûs. Apprenant la nouvelle de l'arrestation, il s'en fut tout courant en informer le sultan, et son information se confirma »

Arrêté et identifié, al Hallâj fut remis entre les mains d'Abd al Rahmân Ibn (1), khalîfah de 'Alî Ibn Ahmad al Râsibî qui le transféra au chef-lieu des fiefs de son maître, à Doûr al Râsibî (2). Là, al Râsibî fit subir au prisonnier un premier interrogatoire sommaire, duquel il dressa procès-verbal, qu'il remit à l'escorte chargée de l'amener à Bagdad (3).

Al Râsibî y inculpait al Hallâj de « da'wâ al roboûbiyah », — et de « qawl bi al holoûl » (4).

Puis il remit le prisonnier, sous la garde d'une escorte, entre les mains de Hâmid Ibn al 'Abbâs, le fameux gouverneur financier du Sawâd (5), qui, à la nouvelle de l'importante capture, était accouru. Hâmid entama de suite un court interrogatoire où, a-t-il rapporté, al Hallâj lui déclara « qu'il était

(1) Lacune ap. Ibn al Jawzî, *Montazam*, Paris, 5309, f° 109 b

(2) Cfr *LS*, 241

(3) Il mourut bientôt après, en jomâda II 301/913 ('Aîb, 44) — Cfr sur son chien, Ibn Maïzobân, *Fadâ'ul al Kilab* (« *Uchûq* », 1909, VI, p. 517 seq.)

(4) Ap. al Soûh, cfr ici, p. 230

(5) Cf. Sâbî, 34, 'Aîb, 55, Tab. III, 2196, et ici, p. 211-213

le Mahdî », en cours de route, à Wâsît, il lui en fit subir un second, où son prisonnier, changeant de tactique, aurait déclaré « Je suis (simplement) un homme pieux »

c) *L'interrogatoire à Bagdad*

Le 25 rabi' I^{er} 301/913 (1), al Hallàj fit son entrée à Bagdad, sous escorte, hissé sur un chameau, suivi de son khâdim et beau-frère (2) également sur un chameau, tandis qu'un crieur clamait « voici un des agents des qarmates (3), venez le reconnaître ! »

« On l'accusait en Ahwâz et à Madînat al Salâm (4) d'avoir prêché qu'il était Dieu, que la nature divine (5) s'infondait dans les hommes de l'élite (6), — que cela était dans sa correspondance, et qu'il faisait montre de jongleries » (7)

Al Tabarî, témoin plus circonspect, déclare « J'ai entendu un groupe de personnes prétendre qu'il revendiquait le pouvoir suprême de Dieu » (8)

Entre temps, des lettres de lui, « riqâ' fihâ romoûz » (9),

(1) Ibn Sinân dit l'an 300/912, c'est bien en l'an 300/912 que le 25 rabi' I^{er} tombait un lundi, mais il faut, je crois, corriger et lire le *vendredi* 25 rabi' I^{er} de l'an 301/913, car l'examen de l'inculpé par le vizir dut suivre presque immédiatement, et cet examen ayant été dirigé par Ibn 'Îsa, ne peut avoir eu lieu que sous son vizirat, en 301/913

(2) Ibn al Aqta', car *oncle maternel* de son fils (Ibn Miskawayh, ms. Paris, 5838, f 142 b, comp 'Arîb 50, l 19)

(3) Procède classique pour rejouer la foule, et d'effet prévu

(4) Bagdad

(5) *Lâhoûl*

(6) *Fî al ashrâf min al nds* (Ibn Sinân) trad. de Dugat *Sharîf*, pl « *Ashrâf* », ne designait pas encore les descendants d'Alî Cfr le mot de Sofyân al Thawîl « rien n'est plus grand (ni plus rare) . qu'un faqîh *soûfî*, et un *sharîf* sunnite » (Qosh III, 16)

(7) Cfr ici, p 136. — Ibn Sinân (Sibt Ibn al Jawzî Londres, Or 4619, f° 57 a)

(8) *Ta'rikh*, III, p. 2289 Cfr. Ibn al Athîr, VIII, 57.

(9) Correspondance en style conventionnel.

qui avaient été saisies par 'Abd al Rahmàn, khalifah d'al Râsibî, étaient parvenues à Bagdad. Après leur examen, le vizir le fit comparaître. C'était 'Alî Ibn 'Îsâ (1).

En présence des *foqahâ* (2), il lui fit subir une sorte d'interrogatoire général, et constata qu'après avoir balbutié, « il n'avait rien su répondre, sur le Qor'ân et ses disciplines auxiliaires (3), le droit, la Tradition, l'histoire, la poésie, ou les autres matières profanes » (4).

Ibn 'Îsâ avait parcouru les dossiers saisis, et, pour conclure, apostrophant al Hallâj « Mets-toi donc à apprendre tes purifications légales, et tes devoirs d'obligation religieux (5) ! cela te sera plus utile que de continuer à écrire des opuscules où tu ne sais pas ce que tu dis. Tu y prétends à la divinité, tu y écris pour les lecteurs. « Malheur à vous ! Il va descendre, le Maître de la lumière (6) scintillante (7), c'est

(1) Vizir a paï tu du 10 moharram 301/913. Il n'a pu examiner al Hallâj en 300/912, alors il était à la Mekke (?).

(2) Y compris, sans nul doute, les deux qâdis (cf. ici, p. 215). Nous traduisons ici sur la version d'Ibn Abî Tâhir (*fihi* 190).

(3) Qira'ah, tafsîr.

(4) Litt. 'oloum al'Arab loghah, akhbâ. Nous verrons au contraire qu'il connaissait les diwâns d'al Dahhâk, Aboû al 'Atâhiyah et Somnoûn.

(5) *Foiouûd* (*Farâ'id* est meilleur), phrase classique, allusion au hadith « to'allimouâ al farâ'id, fainnahâ nîsf al 'ilm ! » Ibn Mâjah *Sahîh*, ap. Soyoûfi, *Do'ar*, 128. Cette apostrophe est complètement modifiée dans l'abrége d'Ibn Sinan (in Dhahabî).

(6) Dhoul al Noûl al sha'sha'anî — Cf. pour la racine « sha'sha'a » la citation de ce passage par J.-J. Schultens d'après Barhebraeus, ap. Dozy, *Suppl.* 1, 764. Selon le *Lisân* (X, 47), cette racine désigne techniquement le scintillement voilé du soleil, au matin qui suit la « laylat al qadr » (hadith).

(7) La racine « sha'sha' » apparaît dans deux textes d'al Hallâj. l'un, ap. Rotzbahân al Baqlî († 606/1209 in *Kitâb qodstyah*, d'après al Harawî) pour définir le « taraf khâss al khâss », la « part spéciale réservée aux plus intimes amis de Dieu » « déjà resplendissent les visions lumineuses, — qui scintillent à travers les lueurs de la foudre ! »

Lui qui va resplendir (1) après avoir scintillé. », comme tu as besoin qu'on te corrige ! »

Ibn 'Isā n'avait pu réussir à vérifier l'exactitude des bruits qui lui attribuaient des traits de *zanīlaqah* (2), — des trucs de charlatan et de magicien destinés à tromper le peuple, — et des prétentions à la *nobou'wah*, il informa le khalīf al Moqtadir des résultats négatifs de son enquête

d) *La mise au pilori*

Et, en manière de conclusion, al Hallāj fut simplement condamné à une peine infamante (3); le vizir lui fit raser la barbe, et donner des coups de plat de sabre (4), puis il fut accroché, vivant (5), au pilori ainsi que son khādīm, d'abord sur la rive Est, devant la préfecture de police, le mercredi et le jeudi, — puis, sur la rive Ouest (6), le vendredi et le samedi, à partir du 18 rabī' II (7)

(f° 174 b, cfr. notre éd. des *Tawāsin*, p. 138), — l'autre, ap. ms Londres, 888, f° 333 b « des flammes scintillent, hors de ses secrets, — comme l'enfeu scintille à travers le flambeau »

(1) *Yalma'* Il s'agit probablement du Juge du Jugement

(2) Ap. al Khotabī, *ta'rikh Isma'īl* (ext. in al Khatīb, § 54)

(3) *'aqabaho*

(4) Al Tabarī place cet événement en 301/913, mais d'autres en 300/912 par inadvertance, car, alors, Ibn 'Isa n'était pas encore vizir. Ce lapsus a causé un doublement du fait dans les compilations d'Ibn al Jawzī et Sibṭ Ibn al Jawzī. Ibn al Athīr et al Dhahabī corrigent

(5) Sans doute devant l'autre préfecture de police (cf. Ibn Zanjī, *ibid.* p. 292) c'était au bout du pont de bateaux, sur la *ḥarḥabat al jūr*, — ou, comme on disait pour abrégé « *'ala al jūr* », là, sur le pilori, il succédait au cadavre de l'affranchi (ou eunuque) rebelle Wastī, — qui, dûment embaumé, y avait été accroché le premier moharram 289/902, et y était resté suspendu près de onze ans jusque vers 300/912 (*morūj*, VIII, 202-204)

(6) Cfr. al-Soufī (*awraq*) et Ibn Sinān

(7) En l'an 300/912, selon Ibn al Jawzī, année où le 18 rabī' II tombait en effet un jeudi. — Mais il n'est pas douteux qu'il faille corriger, suivant al-Soufī, par « rabī' II 301/913 », il est impossible de suivre

Là, du matin au soir (1), les deux prisonniers restaient exposés, revêtus d'une robe jaune « jobbah 'ouđiyah » (2), et le crieur public annonçait « voilà un d'entre les *đá'is* des qarmates ! venez le reconnaître ! » ce qui ne pouvait manquer de réjouir les Bagdadiens, que la menace qarmate poursuivait comme un mauvais rêve

Après cette mise au pilori, al Hallāj fut ramené en prison, pour plus ample information. Il devait y rester huit ans, sept mois et huit jours, selon le calcul conservé par le *kutāb al 'Oyoún*, calcul exact (3)

e) *Les transferts de prison en prison.*

Il est dit qu'après la sentence al Hallāj fut d'abord ramené à la prison du Dār al Soltān (4). Quoi qu'il en soit, il changea de cachot, et connut le sort de ces encombrants prisonniers d'Etat que l'on transfère sans relâche de prison en prison (5). Était-il déjà au Palais, dans son cachot du Dār al 'Āmmah (6) quand les envoyés de « l'empereur des Grecs » y entrèrent en passant par la Bāb al 'Āmmah en 305/917 (7) ?

Nous ne connaissons pas le détail de ces différents transferts, mais il faut croire qu'à un moment donné al Hallāj se trouva interné au Matbaq, dans la *vieille prison* de la Madīnat al Mansoûr (8), — sise entre la porte d'al Koûfah et la porte

ici E. G. Browne (*lit. hist. of Persia*, I, p. 434) qui accepte tel quel le texte d'Ibn al Jawzî et admet deux mises au pilori dans des conditions identiques, après deux examens pareils, à un an de distance

(1) Cf. Tab. III, 2288, Ibn Abî Tâhir, al Soufî, Ibn Sinân

(2) Sur ce costume derisoire, de juif, voir Tâliqânî, *amthâl*, 184

(3) Du 15 rabi' II 301 au 23 dhou al qa'dah 309 (ap. 'Arib, p. 96, n.)

(4) Ibn Abî Tâhir — Mais cela est peu probable, et l'indication doit se rapporter à une année postérieure cf. ici, p. 236

(5) Ap. al Khotabî.

(6) Cf. ici, p. 249 et ici, p. 266

(7) Cf. ici, p. 201, n. 4

(8) On s'en servait encore en 302/914, cf. Sâbi, 101

d'al Basrah (1) : puisque « Aboû Mansoûr Ahmad Ibn Mo-hammad Ibn Matar a fait le récit suivant à Aboû 'Abdallah Mohammad Ibn 'Obayd Allah, le kâtib (2) . « Aboû 'Abdallah al Hosayn Ibn Mansoûr al Hallâj m'a récité les vers suivants, composés par lui, tandis que nous étions ensemble en prison au Matbaq .

- « Tes agaceries, Ami ? la saison en est passée,
Des agaceries, au jour ou les tempes ont blanchi
« Tu avais conquis, privé du gout de la solitude, un cœur
Avec lequel tu as joué Mais un séjour de paix l'a consolé
« Il n'a plus d'yeux ou reverdisse le désir
Plus de cœur où s'entrechoquent les souvenirs
« Te voila descendu pour moi au rang des ennemis (3)
Tu t'es isolé si tu ne fais plus de visites, tu n'en recevras plus
« Ainsi est passe l'âne, emportant Omm 'Amrou (4),
Elle n'est jamais revenue, ni l'âne, jamais plus »

Cette pièce de vers est-elle véritablement d'al Hallâj ? Elle semble d'une inspiration (5) bien profane, — quoique nous voyions plus tard al Jildakî (6) la classer parmi les vers d'al Hallâj qu'il essaie d'interpréter au moyen de la symbolique des alchimistes

Jusqu'à l'année 308/921, nous n'avons plus aucune indi-

(1) Cf le Strange, *Baghdad*, p 27.

(2) Ap al Khatib § d'après Ibn Hayyawayh al Kharzâz

(3) Hémistiche de la *mo'allagah* de 'Amrou Ibn Kolthoûm.

(4) « L'histoire d'Omm 'Amrou » est un lieu commun des Bédouins c'est l'histoire d'un simple, qui devient amoureux d'une femme, Omm 'Amrou, sans l'avoir jamais vue, — parce qu'il a entendu une chanson qui parlait d'elle Il lui reste fidèle, c'est par le chanteur seul qu'il apprend, en écoutant de loin en loin sa chanson, les épisodes de la vie de sa bien-aimée, jusqu'à sa disparition. au départ du chanteur, s'en allant sur son âne

(5) Var au premier hémistiche au lieu de « habîbî » (ap. al Jildakî)
« Moḥammad » (ap al Khatib).

(6) Cfr. 534-a, et chap. XIV, III, c.

cation précise sur la vie d'al Hallâj en prison. Nous savons simplement par le témoignage de Fâris (1), recueilli par 'Abd al Wâhid Ibn 'Alî (2), « qu'au début de son emprisonnement », il fut assez durement traité, puisque « on l'enchaîna de la nuque aux talons avec treize chaînes », — ce qui ne l'empêchait pas « de prier avec cela en faisant mille rak'ah (3) toutes les vingt-quatre heures »

Il est certain que pendant cette longue détention, sa ferveur ne se démentit pas. Le témoignage unanime des historiens les plus hostiles est, sur ce point, décisif. Et, lorsqu'en 308/921 Nasr obtiendra qu'on l'interne au Palais, le bruit qu'on avait fait autour de la conduite édifiante du prisonnier lui valut de suite des sympathies précieuses dans les milieux sunnites, à la Cour (4)

« Comme il multipliait les prières et les jeûnes (5), en posant au sunnite, beaucoup de sunnites au Palais, parmi les femmes et les serviteurs, crurent en lui »

Il avait déjà exercé une certaine influence, à la Cour, au temps de sa prédication publique. Car, en quelques mots trop concis, al Balkhî (6) nous apprend qu'il avait gagné la sympathie de « divers vizirs et familiers du sultan, — des émirs des villes, et des *moloûh* (7), en 'Irâq, en Jazîrah, en Jibâl et dans les pays voisins. Mais (étant inculpe), il ne pouvait retourner en Fârs; il ne pouvait songer à recourir

(1) Cfr Solamî (*Quatre Textes*, II, n° 18) et Harawî (Jâmi', 169).

(2) C'est al Sayyârî, mort en 375/985

(3) Prostrations. 'Attâr, répétant cela (II, 141) ajoute « On lui dit : Puisque tu t'es dit Dieu (Ana'al Haqq), pourquoi pries-tu ainsi ? — C'est, dit-il, que nous savons ce que nous valons ».

(4) Fait systématiquement alléré chez al Ghazâlî ap *mokâshafât al Qolouûb*, p. 22. « al Hallâj s'était enchaîné lui-même de treize chaînes »

(5) Ibn Abî Tâhir (cf *fihrîst*, I, 190)

(6) Edité par al Istakhârî (éd. de Goeje, *B G A*, I, 148)

(7) Grands propriétaires terriens. litt. « reguli ».

à l'accueil hospitalier que lui offraient ces émirs des provinces, car il lui fallait craindre pour sa vie au cas où, se montrant dans la rue, il se serait arrêter » (1) Al Balkhî semble ignorer ici qu'al Hallâj se soit réfugié à Soûs, et insinuer que de hautes protections le tinrent tout le temps caché dans le palais de Bagdad

II

*Le second procès (2) (308/921-309/922)**a) La faveur d'al Hallâj à la Cour*

En 308/921, le chambellan, Nasr al Qoshoûrî, très favorable à al Hallâj (3), obtint du khalife qu'on l'internât au Palais dans des conditions spéciales : « dans une chambre lui appartenant et où il pouvait recevoir », observe Ibn Zanjî (4) Voici comment son fils raconte la chose

(1) Cette phrase est ambiguë. Cfr trad faite par Sacy, ap *L'islam critique* (d'Ouseley), Paris, 1800 (156 f-a) sur une trad persane corrompue

(2) Al Khatib nous en a conservé un récit original, le *Dhikr maytal al Hallâj*, rédigé par Ibn Zanjî d'après les souvenirs de son père, greffier en titre (cfr nos *Quatre Textes*, I, pp 1-8, 3^e-14^e). Notre traduction suit ici le texte primitif, publié, croyons-nous, par Ibn 'Abdoûs al Jahshiyârî (+ 331/942). Les révisions d'Ibn Sinân, Ibn Miskawayh (trad pers par Ibn al Dâ'i), al Hamadhânî, du *Kitâb al 'Oyoûn*, d'Ibn al Athîr, d'Ibn Khallikân et al Kotobî n'en sont que l'abrégé — Ibn Zanjî, c'est Aboû al Qâsim Isma'il-ibn Abî 'Abdallah Mohammad Zanjî-ibn Isma'il al Anbâtî, greffier à la Cour, attaché, comme son père, au *Nazar al Mazdihm* dès 309/922 et 312/924 (cfr *Quatre Textes*, p. 5) jusqu'en 323/935 au moins (procès d'Ibn Shannabouâdh Dhahabî, *qorrâ'*, f 76 b). — Sur son frère, voir Yâq *odabâ'*, VI 52-53 — Son père, le véritable auteur de ce récit, mourut, fort âgé, en 334/945 (Yâq *odabâ'*, VI, 417)

(3) Il le protégeait depuis longtemps peut-être, si la date du livre que lui a dédié al Hallâj est antérieure aux poursuites (cfr *phr* 192)

(4) *Quatre Textes*, p 4^e, l 15-16

« Nasr al Qoshoûrî obtint du khalife de lui bâtir une cellule séparée, dans la prison. On lui construisit alors une petite maison, accolée à la prison, la porte extérieure du bâtiment fut murée, lui même fut entouré d'un mur, et l'on perça une porte donnant sur l'intérieur de la prison. Pendant une année, il y reçut des visites. (1). »

Ce n'était plus, on le voit, le régime du début. Il ne portait plus de chaînes, selon le récit d'Ibn Khafîf (2), il communiquait librement avec le dehors, recevait qui lui plaisait, son crédit devint grand à la Cour, assure qu'il était de la protection du chambellan qui l'appelait « le shaykh plein de piété », *al shaykh al ṣāliḥ* (3).

L'essor rapide de cette faveur naissante, excitant les jalouses, précipita les événements. Et, en dépit des efforts de Nasr, les démarches qu'il entreprit pour son protégé ne firent que hâter sa ruine.

Nasr avait même présenté al Hallâj au khalife et à sa mère, la Sayyidah Shaghab, et « il racontait à tout le monde qu'une maladie d'entrailles ayant atteint al Moqtadir, il en avait su les détails et avait consulté al Hallâj, puis il avait sollicité la permission de le faire venir auprès du khalife, — le khalife en avait donné l'autorisation, et al Hallâj était venu lui imposer les mains là où il souffrait, en récitant quelques versets, après quoi le mal avait disparu. Puis, ce même mal, ayant atteint la mère d'al Moqtadir, al Hallâj l'avait guérie de la même manière ».

Du coup, ajoute Ibn Zanjî (4), al Hallâj se trouvait avoir ses grandes entrées au Palais, tant auprès d'al Moqtadir,

(1) Récit de Hamd, cf. ici, p. 3.

(2) Cf. ici, p. 271, il y avait un hammâm attendant.

(3) Ibn Abî Tâhîr (*fihr* 190. — « al 'abd al ṣāliḥ », ap. Ibn Zanjî (p. 4*, l. 18).

(4) *Quatre Textes*, p. 4*, l. 18 seq. — 5*, l. 3.

que des gens de service, et des fonctionnaires particuliers, spécialement parmi les serviteurs de Nasr

On racontait, parmi ces gens, — qu'il « ressuscitait les morts » car il avait déjà ramené à la vie quelques oiseaux (1), des jinn le servaient (2), lui apportant ce qu'il avait désigné et désirait (3) Un des secrétaires du gouvernement, Hamd ibn Mohammad al Qonna't (4), disait s'être guéri d'une maladie en buvant de l'urine d'al Hallāj.

(1) Ibn Sinān, cfr. Qor III, 43, pour Jésus. — Le récit nous a été conservé en détail dans deux textes *postérieurs*, de source soufie l'un, en persan archaïque, celui d'al Harawī, — l'autre, en arabe — probablement dérivé d'Abou Yūsuf al Qazwīnī, celui du « *Kitāb al 'Oyūn* », que de Goeje a intercalé arbitrairement dans le corps du récit d'Ibn Zanjī (cfr. *Quatre Textes*, p. 5, l 7-11 et p 3*, l 6-10)

1° Récit d'al Harawī « Quelqu'un lui apporta un perroquet mort, Hallāj dit Désires-tu que je lui rende la vie ? — Oui — Alors il fit un geste du doigt, — et l'oiseau se leva, vivant » (reproduit en persan modernisé, in Jāmi *Nafahāt*, p. 173)

2° *Kitāb al 'Oyūn* ('Arib, p 92 n) — Al Moqtadir envoya à al Hallāj un de ses serviteurs, avec un oiseau mort, pour lui dire « Ce perroquet est à mon fils Abou al 'Abbās (le futur khalife al Rāḍī), il l'aimait, le voilà mort, si ce que tu prêches est vrai, ressuscite ce perroquet Et al Hallāj se leva, alla contre le mur de la chambre, urina, puis dit « Ce n'est pas un homme, assujéti à de telles misères, qui pourrait ressusciter un mort. Retourne près du khalife, dis-lui ce que tu as vu et entendu. — Oui. — Mais j'ai un jinn à mon service, si je lui fais le moindre appel, l'oiseau redeviendra ce qu'il était auparavant » — L'esclave revint auprès d'al Moqtadir, lui apprit ce qu'il avait vu et entendu. — « Retourne le trouver et dis-lui « Ce que je veux, c'est que cet oiseau ressuscite ; fais appel à qui tu voudras pour cela » — Puis il fit rapporter l'oiseau, — et on le presenta mort à al Hallāj — Celui-ci le plaça sur ses pattes, le cacha sous sa manche, prononça quelques paroles, — puis releva sa manche, et l'oiseau était vivant L'esclave revint à al Moqtadir pour lui dire ce qu'il avait vu Al Moqtadir fit chercher Hāmid et lui dit : « al Hallāj a fait ceci et cela » Hāmid dit « O prince des croyants, mon avis est qu'on le tue, sinon il y aura une sédition »

(2) Cfr. mot d'Ibn 'Atā à Tāhīr Tostarī (cfr. *ici*, p. 136)

(3) Cfr. pomme du fils d'al Qoshoûrī, et *ici*, pp 100-111.

(4) Cfr. Şābt, pp 80, 347 il avait été chef du bureau d'Occident au

Nous verrons que les perquisitions, au cours du procès, décelèrent, en effet, l'existence de cette malpropre pharmacopée (1) chez un des disciples d'al Hallâj (2)

Parmi les récits miraculeux qui circulaient à la Cour, sur al Hallâj, il en est un qui a plus de grâce (3) :

« Le fils de Nasr al Qoshoûrî était souffrant. Un jour le médecin lui prescrivit de manger une pomme. Mais il n'était pas possible d'en avoir (en cette saison). Al Hallâj étendit la main en l'air, et leur donna une pomme — Les assistants s'étonnèrent. « D'où l'as-tu donc ? — Du Paradis » — Quelqu'un observa. « Un fruit qui vient du Paradis ne devrait pas être gâté — il y a un ver dans celui-ci ! » — Al Hallâj répartit. « Comme il lui a fallu quitter le monde perdurable pour entrer dans ce monde périssable, un peu de la corruption (d'ici-bas) y a pénétré » — Et l'on admira la réponse, encore plus que le miracle ».

b) *La dénonciation d'al Awdîrî au chef
des Qorîâ', le rôle d'Ibn Mojahîd*

L'ascendant pris par al Hallâj sur l'esprit du khalife éveilla

ministère des Finances de 301/913 à 304/915, et candidat au vizirat en 306/918 — *al Qonna'i* est la nisbah des habitants de Dayr Qonnâ' (cfr LS 36), dont la population, à demi-chrétienne (Sâbî, introd. d'Amedroz, p. 16, n. 4), n'était pas de pur sang arabe — d'où le proverbe satirique *Arabî min Dayr Qonnâ' !* » (Tâliqânî, *amthâl*, 316)

(1) Ibn Sinân (un Dhahabî) *Quatre Textes*, p. 3*, n. 1. Cfr la purification par l'urine de vache (*nîrang*) des mazdeens

(2) Peut-être y avait-il quelque chose de plus, une intention rituelle ? Dans l'Inde on appelle « Gayatrî Kriya » le rite de boire une solution d'excréments humains, — rite pratiqué par les Satnamî d'Oude (fondés xviii^e siècle) et les Bauls du Bengale (J. N. Bhattacharya, *Hindu Castes and Sects*, Calcutta, 1896, p. 491). Cfr Lamaïsme Tibétain, Elcesaites — Le plus probable est que ces résidus étaient conservés pour leur rareté (jeûne permanent du sujet)

(3) Hamadhânî, *takmilah*. (ap. de Goeje, *'Arâb*, p. 99 n.).

bien des jalousies Et l'on vit circuler dans le Palais, un pamphlet signé, intitulé *Les jongleries (makhâriq) d'al Hallâj*, et destiné à démasquer son charlatanisme L'auteur était un jeune fonctionnaire du ministère des finances, Aboû 'Alî Hâroûn ibn 'Abd al 'Azîz al Awâriyî (1), qui s'était initié au soufisme où il devait laisser un nom (2), et qui avait même pénétré dans l'intimité d'al Hallâj « Sa brochure venait appuyer et corroborer, observe Ibn Zanjî, les dires d'un certain al Dabbâs (3), ancien disciple d'al Hallâj, homme d'âge et de conduite respectables, que le désir de faire œuvre pie avait poussé à révéler l'état de la propagande hallâjiyenne et les noms de ses agents dans les provinces »

Comme nous avons appris, d'Ibn Sinân, que cet al Dabbâs, en réalité, avait été acheté et pensionné par la police, la spontanéité et le désintéressement de son nouveau collaborateur deviennent sujets à caution (4).

Sur le bruit fait par la brochure d'al Awâriyî, le khalife chargea Ibn 'Îsâ, nâ'ib du vizir, d'instruire l'affaire Al Awâriyî l'avait déjà fait prévenir par Aboû Bakr ibn Mo-jâhid, le chef des *Qorrâ'*, lequel était en quelque sorte le « directeur de conscience » (5) d'Ibn 'Îsâ

Les « lecteurs du Qor'ân » ou *Qorrâ'* s'étaient constitués à Bagdad en une corporation homogène, fortement organisée,

(1) al Kâtib al Anbârî ne 278/891 + 344/955 (Dhahabî, ms Paris, 1581, f° 206 b).

(2) Maître d'Ibn Khafif (cfr Daylamî, IV, 8, Tâghustânî, 987-a). *Quatre Textes*, p 3*, l. 10 — 4*, l 13.

(3) Abou 'Abdallâh Mohammad al Dabbâs al Baghdâdî, — ami d'al Jonayd et d'al Roudhbârî (Qoshayrî, IV, 184) Ibn Miskawayh l'appelle *al Basrî* par confusion avec son homonyme (Sam'ânî, *ansâb*, s v)

(4) Al Soullî, shi'ite (*awrâq*) « une charge fut accablante contre al Hallâj le témoignage de compagnons qui avaient participé à toute son œuvre, puis l'avaient renié, voyant sa sottise et ses mensonges »

(5) Cfr. premier vers d'une satire contemporaine (Ibn al Tîqtaqâ, *fakhrî*, p. 366).

dirigée par un chef choisi à l'unanimité, l'*imâm al Qorrâ'*. Dès avant l'année 291/904 (mort de Tha'lab), ce chef était Ibn Mojâhid ; puis on choisira Aboû Tâhir al Moqrî (324/935 + 349/960) (1), et après lui al Dâraqotnî (+ 384/994)

Aboû Bakr Ahmad-ibn Moûsâ Ibn Mojâhid (2) était donc alors, parmi les ulémas sunnites de Bagdad, le maître en la science de la *qura'ah* ou « lecture » du Qor'ân, science traditionnelle qui règle la ponctuation et la vocalisation qu'il faut suivre dans la récitation publique du texte, tel qu'Othmân l'a édité. Grâce à son ascendant sur les vizirs, Ibn 'Îsâ (3) et Ibn Moqlah (4) surtout, Ibn Mojâhid fit sanctionner par l'Etat deux réformes importantes dont il fut le promoteur : Fixer *ne varietur* la liste des *variantes permises* dans la lecture du Qor'ân d'Othmân, et faire interdire l'usage des *recensions archaïques* du Qor'ân, distinctes du texte d'Othmân.

Il posa le principe de la première réforme dans son livre *al Qura'ât al saba'*, « les Sept Lectures » (5), qui définit les séries de variantes de ponctuation et vocalisation proposées par sept maîtres du siècle précédent (6) comme les *seules ortho-*

(1) Dhahabî, *tabaqât al qorrâ'*, ms Paris, 2084, f 86 b

(2) Al Tamimî al Basrî, né 245/859, mort en sha'bân 324/935 (Dhahabî, *qorrâ'*, l. c, f 73 b). Elève en qira'ah d'Aboû 'Omar Qonbol a Makki (+ 280/893 ou 291/904 selon Noldeke, p 296) et d'Aboû al Zar'a ibn 'Abdoûs (Sobkî II, 103)

(3) Cpr. ici, p 210, n 2

(4) Procès en 322/934

(5) Cpr Noldeke, *Geschichte des Qorâns*, 1860, p. 294

(6) Aboû 'Amroû-ibn al 'Alâ, Hamzah, 'Âsim, Ibn 'Âmir, Ibn Kathîr, Nâfi' et al Kisâ'f. Liste arbitraire et exclusive, rejetant certaines des meilleures variantes. 'Alî Naqqâsh tenta de faire admettre comme VIII^e maître Khalaf-ibn Hishâm al Bazzâr (*fihrist*, 39). On arriva ainsi jusqu'à dix car al Baghawî voulut ajouter encore Aboû Ja'far-ibn Sa'dân et Ya'qoûb. Le travail d'Ibn Mojâhid a été sévèrement jugé par Aboû Hayyân al Jayânî, Aboû Shâmah, al Qarrâb et Taqî al Dîn al Sobkî (Soyouûl, *itqân*, impr. Caire, éd. 1287, p 88 seq.).

doxes, à l'exclusion de toute autre ; le nombre *sept* vient de ce qu'il prétendait identifier ces « lectures » aux « *sept ahrof* » ou « recensions inspirées » du Qor'ân, mentionnées dans un hadîth fameux (1) Son ouvrage, résumé par al Dâni (+ 444/1053) (2) et versifié par Ibn Firroh (+ 590/1194) (3), a définitivement établi le texte classique du Qor'ân

Sa seconde réforme fut de faire prohiber désormais l'emploi des trois recensions archaïques du Qor'ân ; les *mashaf* d'Abdallah-ibn Mas'ôud (4), Obayy-ibn Ka'b (5) et 'Alî-ibn Abî Tâlib (6) Ces trois recensions, qui, tant pour l'ordre des sôûrates que pour le nombre et le texte des versets, différaient fréquemment de l'édition ultérieure compilée par 'Othmân (7), avaient été jusque-là utilisées librement *pour la commenter*, par les juristes (8), les traditionnistes et les

(1) Texte in Kalâbâdhî, ms Paris 5855, ff. 299 b-305 Telle devint en effet l'opinion commune, vainement refutée par Makî al Qaysî (+ 437/1045 : in Soyoutî, *itqân*, éd 1287, p. 101) Dès le v^e siècle, Ibn Hazm a l'audace de prétendre que le *mashaf* d'Ibn Mas'ôud n'est autre que la *qira'ah* de 'Âsim et celui d'Obayy celle de Nâfi' (*fisal*, II, 76-77)

(2) *Taysir* Cfr Noldeke, *Geschichte des Qorâns*, pp. 243, 337, ed. 1860, et Sacy, *Not et Extr Mss*, VIII, 290-332.

(3) *Al shâtibîyah*

(4) Liste des sôûrates in al Fadl ibn Shâdhân (+ avant 280/893 selon *Tusy's list*, 254, et Dhahabî, *qorrâ'*, f. 64^a) *Kitâb al qira'ât* (extr. in *fihrist*, 26)

(5) Liste des sourates in Ibn Shâdhân (*l. c* in *fihrist*, 27).

(6) Liste des sôûrates in Ya'qûbî, *ta'rikh*, II, 152-154, Ibn al Monâdî (+ 334/945 : in *fihrist*, 28) et Ibn Fâris (+ 395/1005 in Soyoutî, *itqân*, éd 1287, p. 78), on connaît trois éditions de ce *mashaf* zaydite d'al Wajihî, sunnite d'Aboû Tâhir, imâmite d'Ibn al Hajjâm (*Tusy's*, 241, 201, 297).

(7) 'Othmân aurait pratiqué des coupures (début sôûrate IX, versets *al mot'ah* et *al raym*) en unifiant le texte du Qor'ân (accusations contre lui ap Tab, I, 2952, II, 516, 747), c'est le parti des *Qorrâ'* ou « Lecteurs » qui l'assassina, et les Ibâdites l'accusent formellement d'altérations du texte sacré (Margoliouth, *The early development of Moham-madanism*, 1914, pp. 37-38).

(8) C'est le principe d'Aboû 'Obayd-ibn Salâm (Soyoutî, *itqân*, 103).

grammairiens (1). Ibn Mojâhid jugea que cette coutume, incompatible avec la consécration officielle reçue par l'édition 'othmânienne, devait cesser.

Et il put, avant de mourir, voir ses réformes sanctionnées par les tribunaux. C'est lui qui fit condamner Ibn Moqsim en 322/934, et Ibn Shannaboûdh le 24 rabî'II 323/935, à des rétractations (*ta'wbah*) publiques comme hérétiques, Mohammad-Ibn Moqsim al 'Attâr (2), pour s'être arrogé le droit de choisir (*ikhtiyâr*), au mieux des convenances grammaticales, les points et les voyelles du texte 'othmânien, sans s'appuyer sur aucune tradition (3), Mohammad-Ibn Shannaboûdh (4), pour avoir utilisé les *mashaf* d'Ibn Mas'ôûd et d'Obayy et révisé d'après eux la rédaction du texte 'othmânien, rédaction inspirée et intangible (5). L'Imâm al Haramayn al Jowayni fera adopter par tous la thèse d'Ibn Mojâhid

(1) Seul, Du'âr-ibn 'Amrôû avait prétendu exclure les *mashaf* d'Ibn Mas'ôûd et d'Obayy, comme contraires à l'*'ymâd'* (*farq*, 202).

(2) Né 265/878, + 354/965, sa doctrine a été réfutée par Ibn Dorostawayh (+ 330/941, *Radd 'ala Ibn Moqsim ft ikhtiyârîhi*, dans *fihrist*, 63); son procès raconté par Aboû Tâhî al Moqrî (+ 349/960 *al Bayân*, extr in al Khatîb, ap. Yâq. *odabâ*, VI, 499, cpr *fihrist* 33, Ibn al Athîr, *Kâmil*, VIII, 221, Dhahabî, *qorrâ'*, f. 84 b).

(3) Droit d'initiative inconnu des Sept Lecteurs, qui s'étaient couverts d'*isnâd*. Seuls Khalaf-ibn Hishâm, Aboû 'Obayd-ibn Salâm et Aboû Ja'far-ibn Sa'dân l'avaient expressément revendiqué, par une sorte de mo'tazulisme grammatical.

(4) Mort en 328/939, sa doctrine a été réfutée par Aboû Bakr al Anbârî (+ 328/939 *Radd 'ala man khâlafa mashaf 'Othmân*, ap. *fihrist* 75, cfr Yâq. *odabâ*, VI, 300), le texte de sa rétractation a été donné par Ibn Zanjî (avec liste des versets incriminés, in Dhahabî, *qorrâ'*, f. 75 b et 93 b), et Aboû Yoûsof al Qazwîni (+ 488/1095 *afwâj al qorrâ'*, extr in Yâq. *odabâ*, VI, 302-304; cfr. Sam'ânî, *ansâb*, 339 a, d'après al Khotabî, *ta'rikh*).

(5) Vers 370/980, Aboû al Fadl al Khozâ'i al Bodaylî (+ 408/1017 selon Dhahabî, *qorrâ'*, f. 107b) fut condamné par une circulaire collective (inspirée par 'Alî al Daraqotnî) pour avoir réédité le « *mashaf* utilisé par Aboû Hanîfah », peut-être la récénsion d'Ibn Mas'ôûd (Sam'ânî, *ansâb*, 69). — Cfr. Soyoutî, *uqûd*, p. 103.

Quinze ans plus tôt, le procès d'al Hallâj nous montre Ibn Mojâhid au premier rang de ses adversaires Al Hallâj avait-il, lui aussi, une méthode de *qira'ah* qu'Ibn Mojâhid jugeait hétérodoxe (1) ?

Les fragments d'al Hallâj que l'on a conservés contiennent quatre *shawâdhdh* ou « variantes insolites » du texte coranique que le contexte empêche d'attribuer à des erreurs de copiste.

1° (Sol 4) · Qor. II, 51 *fa 'qtoloûd anfosakom* · pour *'qbuloûd*

2° (Sol 34) Qor VI, 66 *lkolli thanâ'* mostaqarr pour *nabâ'* (douteuse)

3° (*fihrist*, titre n° 35) Qor XXVIII, 85 *anzala 'alayka* al Qor'ân · pour *farada*

4° (Baqlî, ult.) Qor XCIX, 3 *wa taqôul mâ lahâ* pour *qâla al insân*.

Les deux premières sont l'application du droit d'*ikhtiyâr* que revendiquera Ibn Moqsim. Les deux autres sont de véritables corrections apportées au texte 'othmânien, et procédant, sans doute, des *mashaf* d'Ibn Mas'ôud, Obayy ou 'Alî, comme celles d'Ibn Shannaboûdh (2)

Ces quatre exemples ne suffisent pas pour affirmer qu'Abou Bakr Ibn Mojâhid ait attaqué dans al Hallâj l'auteur de telle ou telle *qira'ah shâdhdhak*. Il a poursuivi en al Hallâj l'auteur d'une méthode générale de « lecture du Qor'ân », sur-

(1) Cela est probable, vu le titre de l'ouvrage d'al Hallâj (n° 8) : « *Kutâb qira'at al Qor'ân wa al forqân* », et le jugement d'Ibn 'Îsa en 301/913, estimant « qu'il ne savait rien en science coranique ».

(2) Al Hallâj les a peut-être empruntées à la *qira'ah* spéciale d'al Hasan al Basrî, dont Ibn Khâlawayh (+ 370/980) donne de nombreux exemples dans son précieux ouvrage « *mokhtasar fî shawâdhdh al Qor'ân* » (ms Hamîdiyâh, 24, 78 ff.). Je n'ai malheureusement pas pu me procurer encore sa photographie intégrale

tout pour les ouvrages où il a amalgamé le texte coranique, lettres isolées ou versets entiers, à ses propres compositions, sans signes de démarcation ; — non pas comme ferait un commentateur, analysant chaque verset mot à mot, — mais comme si Dieu, auteur du texte inspiré, venait reprendre et développer sa pensée

L'hostilité d'Ibn Mojâhid envers al Hallâj ne paraît pas avoir englobé les autres soufis, Ibn Mojâhid était l'ami d'Aboû al Hasan-Ibn Sâlim (1), et s'il eut une altercation avec al Shiblî (2), son disciple Aboû'Alî al Fasawî, le grammairien mo'tazilite (3), nous a transmis un récit destiné à disculper al Shiblî en inculquant al Hallâj (4)

Al Awârijî acheva de déclencher l'affaire en dénonçant à Ibn 'Îsâ un de ses collègues du ministère, un *kâtib*, Mohammad ibn 'Alî al Qonna'î (5), comme « adorant al Hallâj et recrutant des adeptes à son culte » (6) En suite de quoi la maison d'al Qonna'î fut cernée, al Qonna'î arrêté, — interrogé, convaincu d'être un disciple d'al Hallâj ; et, parmi les objets saisis chez lui, on transporta chez Ibn 'Îsâ des cahiers et des lettres de la main d'al Hallâj

Après huit années d'interruption, une reprise si brusque de ce procès a de quoi surprendre. Al Awârijî ne fut que l'agent subalterne, chargé de précipiter les choses Pour le compte de qui ? Ibn Mojâhid, évidemment hostile à al Hal-

(1) Dhahabî, *qorrâ'*, f 74 a

(2) Sobkî, III, 103 (sur Qor. XXXVIII, 32), IV, 231

(3) Nöldeke, *l c*, 298

(4) Ibn al Qârih, *loc cit.*, p. 551, — cfr. *ici*, p 62, n. 2

(5) Compatriote et probablement parent de Hamd al Qonna'î (cité *ici*, p 238). Est-ce Aboû al Faraj Mohammad-ibn 'Alî-ibn Ya'qûb-ibn Ishâq-ibn Abî Qorrah al Qonna'î, traditionniste *imâmite* estime (*thiqa*) qui recueillit oralement et par écrit beaucoup de hadith (*Tusy's list*, 307 n, 309 n) Ce serait fort important, car al Hallâj s'était acquis des disciples dans le parti politique des Imâmites

(6) *Quatre Textes*, p. 3*, l. 10-14.

lâj comme tous les traditionnistes purs, ne reparait plus dans le procès Ibn 'Îsâ s'en retire aussitôt. Le vizir Hâmid, qui le remplace, y dépense son énergie avec une hâte sénile et brutale ; — elle révèle, sans doute, l'acuité de sa rivalité d'influence à la Cour avec le chambellan Nasr, et sa haine bien administrative de l'hérétique, — mais elle semble exclure de sa part toute préméditation. Le souci de légalité qui préside à toute la fin du procès, d'allure très juridique, et si impartiale en apparence, qui ramène petit à petit toute la procédure, comme « à reculons » vers la sentence de 297/909, trahit la main experte d'un faqîh ; celle, pensons-nous, du qâdî malikite Aboû 'Omar. On connaît en effet son ambition, son désir de supplanter un rival, le grand qâdî Ibn Bohloûl, suspect de sympathie pour le soufisme, doctrine odieuse à la plupart des malikites, — spécialement aux malikites *mo'tazilah* comme al Jobbâ'î (1).

c) *L'instruction transmise d'Ibn 'Îsâ à Hâmid*

Ibn 'Îsâ, quoique plus jeune et plus actif que le vizir Hâmid, dont il était constitué « nâ'ib », demanda presque aussitôt au khalife de transmettre à Hâmid le soin de ce procès. Acte singulier, était-ce parce qu'il considérait que sa *niyâbah* ne lui donnait pas la présidence du *nazar al mazâlim* dont Hâmid avait été investi ? Était-ce par crainte d'une responsabilité qu'il ne voulait pas encourir, dans un cas resté pour lui obscur (2) ; — y devinait-il un jeu de rivalités, où il ne voulait pas entrer ? Il donna comme motif au khalife qu'au moment où il avait voulu réprimander al Hallâj avec sévérité, celui-ci avait répondu à son exposé par cette apostrophe : « Assez ! finis-en, sans rien ajouter . sinon je retour-

(1) Ibn al Dâ'i, *tabssrah*, 391. Cfr *suprà*, p. 106, 137, 155.

(2) Il conservera l'« *Adâb al wozârah* » d'al Hallâj dans sa cassette de papiers d'Etat avec des documents confidentiels (Sâbî, 209).

nerai la terre sur toi » et ainsi de suite, menaces qui l'avaient troublé (1)

Hâmid, lui, n'avait peur d'aucune menace, il avait son siège fait, et, puisque l'occasion s'en offrait, il était décidé à en finir avec al Hallâj. Il s'en était déjà occupé en 301/913, — et l'assimilait à ces dissidents qarmates contre lesquels il avait lutté depuis trente ans comme gouverneur financier de Wâsit et de Basrah. Dans les conjonctures politiques d'alors, battu en brèche par les intrigues du Palais, menacé par des séditions populaires dans la capitale, où on l'accusait d'accaparer les blés, ce vizir d'un khalifat orthodoxe cerné par des complots qarmates se laissa facilement persuader qu'il était opportun de jeter cette tête comme un défi aux adversaires de l'Islâm, à ceux de la dynastie et aux siens propres.

Nous savons, d'autre part, que le procès d'al Hallâj n'était pour Hâmid qu'un commencement, il s'était déterminé à traquer tous les hérétiques qui s'étaient insinués à la Cour. Après l'arrestation d'al Hallâj, il s'attaqua à al Hosayn ibn Roûh, le tout-puissant chef du parti Imâmite au bout d'une série de disputes (2), il le fit mettre en prison. Il est à noter que les deux hérétiques ainsi dénoncés à Hâmid semblent avoir été tous deux des ennemis personnels du qâdî Aboû 'Omar.

d) *Les préliminaires.*

1 *L'interrogatoire de la fille d'al Sâmarrî*

Dans l'esprit de Hâmid, al Hallâj paraît avoir été un de ces magiciens sataniques contre qui tous les moyens sont bons à employer.

Il s'était fortifié dans cette conviction par l'audition d'un

(1) *Quatre Textes*, p. 5*, l. 5-8

(2) Ibn Abî Tâyy, ap. Safadi, *wâfi*, cfr. ici, p. 202, n. 1.

témoin à charge qu'il venait d'entendre, et dont Ibn Zanjî nous a conservé la déposition

« La fille d'al Sâmarrî, disciple d'al Hallâj, avait été introduite auprès de lui, et était restée avec lui dans sa prison, un certain temps, dans le Palais du Sultan. Son père l'envoya à Hâmid pour qu'il l'interrogeât sur ce qu'elle savait d'al Hallâj, sur ses faits et gestes qu'elle avait observés. Par une froide journée d'hiver, nous dit Ibn Zanjî (1), j'entrai chez Hâmid, et j'y vis cette femme, auprès de Hâmid se trouvait Aboû 'Alî Ahmad-ibn Nasr al Bâzyâr (2), représentant de [son oncle] (3) Aboû al Qâsim-Ibn al Howwârî [secrétaire du Khalife, ami de la qahramânah de la Sayyidah Shaghab] (4), venu pour écouter son récit. Elle s'exprimait bien, avec de la recherche dans les expressions, elle était d'un visage agréable. Hâmid lui demanda ce qu'elle savait sur al Hallâj. Elle raconta que c'était son père, al Sâmarrî, qui l'avait amenée auprès de lui, et qu'à ce moment il lui fit divers cadeaux qu'elle énuméra [parmi lesquels un voile de couleur verte]. » Sa déposition se compose de quatre anecdotes.

1° « Elle raconta qu'al Hallâj lui dit : « Je t'ai mariée à mon fils Solaymân, mon fils préféré, [qui habitait à Nîshâpûr dans un quartier qu'elle nomma et que j'ai oublié, dit Zanjî] ; il peut se produire entre mari et femme des malentendus, il se peut que tu ignores tel ou tel de ses actes, que tu désirerais connaître ; je lui ai recommandé de penser à toi. Aussi, quand il t'arrivera d'ignorer une chose à son sujet, jeûne ce jour-là, et monte, le soir venu, sur la terrasse, là, prends des cen-

(1) Glose d'al Dolonjâwî : « Sache que ce Zanjî, ce mécreant, était un râfidite, un adversaire de Dieu et de son prophète, dans ses insinuations et calomnies contre la crème des soufis, contre al Hallâj. »

(2) Mort en 352/963 à Alep (*fihrst*, I, 131 ; *Yâq odabâ*, II, 123)

(3) Sâbi, 39, *Yâq.* II, 124.

(4) Sâbi, 269.

dres, assaisonne ton repas avec des cendres et du gros sel, puis lève ton voile devant moi, et raconte-moi ce que tu voudrais savoir sur ton mari. Car j'entends et je vois. » [Elle ne dit pas si elle essaya.]

2° Une nuit, je dormais sur la terrasse, la fille d'al Hallâj y était avec moi, c'était au Dâr al Soltân, et il était avec nous — Dans la nuit, je le sentis près de moi, déjà sur moi. Je m'éveillai, choquée, ignorant ce qu'il voulait; mais il me dit : « Je suis venu te réveiller pour la prière. » — Après [la prière de] l'aube, nous redescendions dans la maison, sa fille et moi, et lui aussi, lorsqu'il atteignit une marche où nous le voyions et d'où il nous voyait, sa fille me dit : « Prosterne-toi devant lui. » Je répliquai : « Doit-on se prosterner devant un autre que Dieu ? » — Il entendit ma phrase et dit : « Bien, bien, Dieu est au ciel, Dieu est aussi sur la terre (1). »

3° « Un jour, il m'appela auprès de lui, et, passant la main dans sa manche, il la retira pleine de musc qu'il me tendit, recommença ce geste à plusieurs reprises, puis il me dit : « Serre-le avec tes parfums, car la femme quand elle va voir son mari doit avoir des parfums. »

4° « Dans la suite, il m'appela auprès de lui, alors qu'il était assis dans la pièce qui était couverte de nattes. Et il me dit : « Lève le rebord de cette natte, et prends au-dessous ce que tu voudras », et il me désignait l'angle de la pièce. J'y allai, levai la natte, et trouvai qu'au-dessous, des dinârs (pièces d'or) tapissaient toute la pièce. Et ce spectacle m'éblouit. » — Zanjî ajoute : « Et cette femme resta, prisonnière, dans la maison de Hâmid jusqu'à l'exécution d'al Hallâj » (2). Hâmid, convaincu, on le voit, de la véracité de ces dires, ne recourut même pas à une confrontation.

(1) Cfr. *ici*, p. 6, l. 11.

(2) *Quatre Textes*, p. 5*, l. 8, p. 6*, l. 15.

2. L'interrogatoire d'al Hallâj.

L'époque de l'interrogatoire de la fille d'al Sâmarrî paraît avoir coïncidé avec les premières perquisitions effectuées, par ordre d'Ibn 'Îsâ, chez al Qonna't. Ibn 'Îsâ s'étant fait décharger de l'instruction du procès, Hâmid en assumait les charges avec promptitude et décision. Il demanda au khalife : 1° d'être désormais chargé de garder al Hallâj ; il s'assura de sa personne, et le mit au secret, sous la surveillance d'un de ses domestiques, 2° de faire arrêter tous les « apôtres » (*do'dt*) d'al Hallâj que l'on pourrait découvrir.

Le premier point n'alla pas sans une vive résistance du chambellan Nasr, dont les sympathies pour al Hallâj étaient connues ; et Hâmid dut enlever de haute lutte l'acquiescement du khalife (1).

Dès lors, Hâmid se fit amener chaque jour al Hallâj à son tribunal pour l'interroger point par point, afin de le prendre sur le fait « Mais al Hallâj se bornait à énoncer les deux *shahâdah*, le *tawhîd*, et à se conformer aux prescriptions de l'Islâm » Nous avons quelques détails sur ces séances.

A la première, lorsqu'al Hallâj fut introduit, les assistants le souffletèrent et lui arrachèrent la barbe. Et Hâmid lui déclara (2) : « Ne sais-tu pas que c'est moi qui t'ai arrêté à Doûr al Râsibî, qui t'ai amené à Wâsîr ? A qui tu as répondu une fois que tu étais « le Mahdî », — et, une autre fois, que tu étais « un homme pieux prêchant le culte de Dieu, et les œuvres qui sont de commandement » ? Comment

(1) (*Quatre Textes*, p. 3*, l. 14 seq.). Nasr déclarait « al Hallâj est un sunnite ; ce sont les *secrétaires du gouvernement* qui sont *Râfidites*, qui veulent sa mort. Alors on lui dit : Mais le vizir Hâmid-ibn al 'Abbâs est un sunnite incontesté ? — Certes, dit-il (c'était Nasr qui l'avait recommandé au khalife). Et Nasr remit al Hallâj à Hâmid » (récit d'al Şoûlî, l'historien shî'ite).

(2) *Quatre Textes*, p. 7*, l. 1-5, p. 4*, l. 2-5, Şoûlî, *awraq*, 140.

se fait-il que devant d'autres, ensuite, tu aies prétendu à la divinité? » Et al Hallâj répondit. « A Dieu ne plaise que je prétende au rang de Dieu ou de prophète ! Je suis un homme qui adore Dieu, multiplie les jeûnes, les prières, et ne sais rien d'autre »

C'est l'attitude qu'il semble avoir conservée pendant toute la durée du procès « A la plupart des séances du tribunal, note le greffier Zanjî, — al Hallâj était assis à côté de moi, et je l'entendais répéter tout le temps « Los à Toi ! Il n'y a de Dieu que Toi ! J'ai fait le mal, j'ai mésusé de moi-même Aussi pardonne-moi, — car nul ne remet les péchés, que Toi ! » (1) , et il était vêtu d'une chemise de laine noire (2)

3 Les perquisitions et les arrestations

Hâmid se rabattit sur les co-inculpés Dès qu'al Hallâj lui eut été remis, le vizir s'acharna à la poursuite de ses disciples « Depistés par ses espions, plusieurs tombèrent entre ses mains · Haydarah, al Sâmarî, Mohammad-ibn 'Alî al Qonna't, et Aboû Bakr al Hâshimî, qu'al Hallâj avait surnommé Aboû al Moghith et qui passait pour son prophète (*naî*) (3). Le nommé Ibn Hammâd échappa Mais sa maison fut cernée, et l'on y saisit, ainsi que chez Mohammad-ibn 'Alî al Qonna't, de nombreux papiers. Ils étaient écrits sur papier chine, certains à l'encre d'or, doublés de brocart et de soie, reliés de peaux précieuses (4). »

(1) Formule d'acte de contrition. 'Alî-ibn Mohammad Wafâ (ap. Sha'râwî, *tab. kob* II, 52) en recommandera une, à peu près identique. Toutes deux dérivent de celle de Jésus « Sobhânaka lâ ilaha . innî konto min al zâlimîn. » (Qor. XXI, 87) cf. Sol 43, et Qor VII, 22, XXVII, 45). Et Moïse « zalamto nafsi la 'ghfir lî » (Qor. XXVIII, 15) « wa man yaghfor al dhonûb illâ Allah » (Qor III, 129)

(2) *Midra'ah* (*Quatre Textes*., p 9*, l 5-9)

(3) Ibn Sinân cfr *Quatre Textes*, p 3*, n 4 ; p 6*, l 15 seq.

(4) Browne y voit un point de comparaison avec des livres manichéens. Comparaison tout extérieure, similitude dans le motif, les

La saisie de ces papiers eut pour premier résultat de faire connaître les noms d'autres disciples d'al Hallâj, Ibn Bishr et Shâkir. « Hâmid apprit, par ceux qu'il avait déjà arrêtés, — que c'étaient là les noms des agents d'al Hallâj en Khorâsân. Il nous fit écrire, observe Ibn Zanjî, plus de vingt lettres (1) pour se les faire amener à Bagdad, mais la plupart de ces lettres restèrent sans réponse, et dans les réponses que l'on nous fit, on nous dit . qu'on les recherchait, qu'une fois arrêtés on nous les amènerait, mais on ne nous les a pas amenés jusqu'à présent (2) »

e) *L'examen de la cause*

1 *Les lettres saisies*

« Et l'on trouva, dit Ibn Zanjî, parmi les pièces saisies, des choses étonnantes, dans les lettres qu'il écrivait aux disciples qu'il envoyait prêcher dans les provinces, il leur indiquait comment attirer à lui les auditeurs, quels ordres leur donner pour les mener graduellement de grade en grade jusqu'au point ultime de sa doctrine, en parlant à chacun suivant son intelligence, sa compréhension, son adhésion et sa docilité. Et les réponses de ceux qui lui écrivaient, grâce à des expressions conventionnelles, étaient compréhensibles seulement à l'expéditeur et au destinataire. Il y avait aussi des cahiers rédigés dans le même style. Certains portaient le nom « Allah » (Dieu) calligraphié en forme de cercle, avec, au dedans de ce cercle, l'inscription « 'Alî, sur

adeptes, les jugeant des livres *divins*, *liturgiques*, les enluminaient.

(1) Le khalife al Râdî y fait allusion dans sa lettre à Nasr al Sâmânî au sujet d'al Shalmaghânî Cf *Quatre Textes*, p 7* n

(2) *Ilâ hâddihî al ghâyah* (*Quatre Textes*, p 7*, l 5 seq) Ce qui semble indiquer que le recit d'Ibn Zanjî fut recueilli en 309/922 Car dès 311/924, Shâkir revint du Khorâsân à Bagdad, pour mourir du même supplice que son maître.

lui la paix ! » en une calligraphie telle que son auteur seul eût pu en expliquer le secret (1) »

Il résulte de cela ; d'abord, que Hâmîd et ses assesseurs ne comprirent pas grand'chose aux « termes techniques » du soufisme dont la correspondance des Hallâjîyah foisonnait. Puis, qu'ils essayèrent d'y trouver l'hérésie des Qarmates, — comme le prouvent l'imputation d'endoctriner les adeptes de grade en grade, et l'accusation d'avoir calligraphié le nom d'Alî auprès du nom de Dieu, comme pour insinuer sa divinité. Mais, en somme, ces tentatives échouèrent, et ils durent chercher ailleurs un motif de condamnation.

Nous pouvons nous représenter assez exactement ce qu'étaient ces lettres qu'ils examinèrent. Il nous en reste deux, qui sont des faux fabriqués contre l'accusé, puis l'en-tête de certaines lettres et de certaines réponses, qui est à rapprocher de celui des *Ruwâdyât shathîlyât* que la traduction persane d'al Baqlî nous a conservé ; enfin une lettre sûrement authentique, probablement adressée à Ibn Fâtîk, qui nous a été conservée par les *Akhbâr*.

Les faux sont donnés par al Tanoûkhî dans son « *Nish-wâr* » (2) « le qâdî Aboû al Hasan Ibn 'Ayyâsh m'a appris, — d'après un témoin qui se trouvait au tribunal de Hâmîd ibn al 'Abbâs lorsqu'al Hallâj fut arrêté, et qu'on eut apporté les lettres saisies dans sa maison (3), pièces provenant de gens que leurs lettres montraient être ses missionnaires de divers côtés, ils y disaient : « Voici que nous l'annonçons dans tout

(1) La description de ce greffier vise certains monogrammes Imâmites, avec « 'Alî » et « Allah » entrelacés, il en existe un au musée du Caire (Salle XVI, n° 12), dont nous donnons ici la photographie — Comme al Hallâj n'a jamais été Imâmite, on a l'impression que l'on corse ici son dossier avec des pièces relatives à son disciple shî'ite, al Qonnâ'î, qui, lui, s'en tira.

(2) F 53 b

(3) Ou plutôt dans la maison d'al Qonna'î, ami d'al Hallâj.

pays (que nous parcourons), sous le titre que l'on y vénère ; — les uns (1) annoncent que tu es le Bâb (= c'est-à-dire [le wakîl de] l'Imâm), — d'autres le Sâhib al Zamân (= c'est-à-dire l'imâm-mahdî qu'attendent les Imâmites) ; — d'autres le Sâhib al Nâmoûs al Akbar (= c'est-à-dire le Prophète, sur lui le salut et la paix !), — et d'autres que tu es, toi, le « Howa Howa » (= c'est-à-dire Dieu, qu'Il soit loué et exalté !); loin de Dieu ces discours sacrilèges ! conclut Ibn 'Ayyâsh. On demanda, ajoute-t-il, à al Hallâj de donner le sens de ce texte énigmatique Mais il s'y refusa, disant « Je ne connais pas ces lettres Elles ont été fabriquées contre moi Je ne sais ce qu'elles peuvent contenir Ce langage ne signifie rien. »

Un kâtib (2), disciple d'al Hallâj, déclara à Ibn 'Ayyâsh (3) : « Il y eut une circulaire (4) adressée par al Hallâj à ses disciples, — circulaire qu'il me lut, et j'ai gardé mémoire de ce passage-ci : « Voici que le temps a amené ton heure ; proclame donc la dynastie glorieuse, Fâtimite, la brillante, impatiemment attendue des habitants de la terre et du ciel, — car Dieu a permis de la faire réapparaître visiblement, et de fortifier sa faiblesse en s'insurgeant en Khorâsân, pour que la Vérité lève son voile, et que la Justice ouvre ses bras. » Une pièce aussi clairement fâtimite aurait dû suffire pour faire condamner al Hallâj comme qarmate, si elle n'a pas été retenue contre lui, c'est qu'elle était apocryphe

Nous avons le préambule des lettres d'al Hallâj à ses disciples, et le préambule des réponses de ses disciples ; d'après une source anonyme, probablement un manuel d'hé-

(1) D'entre nos agents, c'est la révélation *graduée* citée p. 72 et 252

(2) Probablement al Awârîjî

(3) *Nishwâr*, f. 56 b.

(4) *Tawqî'*, mot désignant un *bref*, scellé du sceau de l'Imâm.

résiographie d'inspiration imâmite, utilisé par al Btrouî (1) et par 'Abd al Qâhir al Baghdâdî (2). « Il y avait des lettres de lui à ses disciples, commençant ainsi « Du *Howa-Howa* (3), du Prééternel, de la Lumière naissante et miroitante, de l'Origine primordiale, de la Preuve des preuves, du Maître des maîtres (4), de l'Assembleur des nuées, de l'Enfeu de la lumière, du Maître du Sinaï, Celui qui a pris dans toute forme figure, à son esclave (X .). » Et le préambule des réponses de ses disciples était « Los à toi, ô Essence de l'essence et but des désirs suprêmes ! O Fort ! O Grand ! Je témoigne que tu es le Créateur, l'Eternel, l'Illuminant, que tu as pris une forme en toute époque, et à tous les moments, et de notre temps-ci, — la forme d'al Hosayn ibn Mansour ! Ton petit esclave, ton mendiant, ton pauvre, suppliant vers toi, repentant envers toi, espérant en ta miséricorde, ô Connaisseur des mystères, dit (ceci et cela) »

De ces deux préambules, le premier est certainement de style hallâjiyen, quand on le compare aux XXVII préambules analogues des *Ruwâ'yât shathiyât* traduites et commentées par al Baqlî (5), qui les attribue formellement à al Hallâj. Voici le préambule de la XV^e : « Du Sinaï, du Rubis de la Lumière, du Maître de la Balance Il dit . . »

Mais si l'on examine le texte qui suit le préambule, dans chacun de ces « *Ruwâ'yât* », et qui contient une sorte de « commandement de Dieu », on voit que le préambule sert à affirmer, en tête, l'universalité du *tarallâ* divin, à rassembler, parmi les plus beaux symboles, les plus belles

(1) *âtâr*, 211 Est-ce d'après le *Kitâb al dawlat al 'abbâsiyah* d'al Soultî, qui parle aussi de Bihâfarîdh ? (*fîhrîst*, 344).

(2) Abrégé in *Farg*, s. v. trad. all. Tholuck, *Bluthensammlung*, p. 327.

(3) C.-à-d. Dieu ; cfr. ici, chap. XII, 1 et II, et XI, IV, b

(4) Cfr. Akhb, n° 12

(5) Cfr. ici, p. 64 et chap. XIV, II, e

images, de quoi dresser une effigie synthétique du commandement qui va être énoncé.

La série des symboles ainsi énumérés en tête vise donc à affirmer l'*universakite* du « rayonnement » divin à travers toute forme, le *zohôûr kolli*, et non pas sa localisation, *holûl*, dans la forme d'al Hallâj comme le veut le préambule cité par al Biroûnî, qui aura été retouché

Quant à la « réponse de ses disciples », nous n'avons pas de terme de comparaison qui permette d'en discuter l'authenticité. L'affirmation qu'elle renferme vise une autre théorie hallâjienne, celle du *shâhud ânî*, le « Témoin actuel », qui sera examinée en son lieu — Et l'apparente « transmigration d'une âme de corps en corps » qu'elle suggère ici fait, de cette théorie, celle de l'éternité de l'Esprit, telle qu'al Roûmî la chantera

Voici, pour terminer, une lettre authentique d'al Hallâj, à un de ses disciples (probablement Ibn Fâtik) (1).

(*Preamble*) « Au nom de Dieu, Clément, Miséricordieux, Irradiant de toute chose quand Il le veut ! La paix sur toi, mon fils, car Dieu t'a caché ce qui est extérieur dans la Loi, et t'a révélé ce qui est réel dans l'impiété. Car ce qui est extérieur dans la loi, c'est une impiété déguisée, et ce qui est réel dans l'impiété, c'est la sagesse divine.

(*Texte*) Et maintenant, après avoir loué Dieu qui irradie du *râ* de ses secrets pour qui Il veut, et disparaît des cieux et des deux terres pour qui Il veut, si bien que l'un atteste « qu'il n'est pas » et que l'autre atteste « qu'il n'y a que Lui » (2) sans que le premier témoin soit réprouvé à cause de cette négation, ni le second glorifié à cause de son affir-

(1) Akhb, n° 38 Comm in ms 2061 Walt al Din, p 162.

(2) Allusion aux deux membres de la *shahâdah* « il n'y a pas de dieu, — pas d'autre que Dieu ! » — Selon la critique aigue qu'en fait al Hallâj (cfr. *infra*, chap XIII, 1, a), cfr. Akhb. n° 19, 37, 42.

mation (1) , — le but de cette lettre est que tu ne commentes pas Dieu, que tu ne syllogises pas à propos de Dieu, que tu n'aies pas le goût de Son amour, et que (pourtant) tu ne te satisfasses pas d'être sans l'aimer, que tu ne récites pas l'*ithbât* et que tu ne dictes pas le *nafi* Et souviens-toi de faire pénitence ! Et paix (sur toi) »

2 La doctrine de l'union divine

Al Hallâj avait été inculpé en 301/913 d' « avoir prêché qu'il était Dieu », et que « la nature divine (*lâhoût*) s'infondait dans la personne des *ashrâf* » Laissant de côté cette seconde imputation qui visait à faire d'al Hallâj un agent garmate, Hâmid renouvelle formellement contre lui, dès la première séance, l'accusation portée en 301/913

Comment se fait-il que le compte rendu du greffier Zanjî ne nous indique aucune séance consacrée à examiner l'orthodoxie de la doctrine d'al Hallâj sur l'*union divine*, si clairement visée par tous les témoignages contemporains ? Constatons, de suite, que Zanjî n'est pas un théologien, et ne veut rendre compte que des aspects pittoresques et aisément intelligibles du procès

Rappelons, en outre, que cette doctrine avait été déjà examinée, et demeurait un sujet de discussions entre les différents rites orthodoxes Pour les zâhîrites et pour les malikites, pour le qâdî Aboû 'Omar comme pour le vizir Hâmid, il valait mieux ne pas revenir sur ce sujet d'abord parce que, pour eux, il y avait *chose jugée*, depuis la fatwâ de condamnation explicitement rendue contre cette doctrine en 297/909 par le qâdî zâhîrite Ibn Dâwoûd, assesseur du grand qâdî malikite, le père d'Aboû 'Omar Ensuite, parce que l'autre assesseur de ce grand qâdî, Ibn Sorayj, le qâdî

(1) Theorie de la justification et du *shirk* *infra*, chap. XII, iv, a.

shâfi'ite, avait explicitement tracé aux shâfi'ites leur ligne de conduite : ne pas condamner cette doctrine, qui n'était pas de leur compétence. Cette fatwâ d'incompétence pourrait avoir déterminé la nouvelle position juridique de l'affaire, où amis et ennemis, d'un commun accord, se seraient abstenus d'aborder le fond.

Un historien soufi, al Solamî, a pourtant rapporté, d'après Abou Bakr ibn Ghâlib (1) : « un de nos amis m'a raconté : lorsque l'on voulut faire mourir al Hosayn ibn Mansour, on réunit pour cela les foqahâ et les 'olamâ, ils l'entraînèrent jusqu'en présence du sultan, et lui demandèrent de lui poser une question — Faites — Qu'est-ce que la preuve (*borhân*) ? — La preuve, ce sont les grâces dont Dieu (la Vérité) revêt les purs croyants (2), et par lesquelles Il leur attire l'adhésion des âmes » — Et tous, unanimement, dirent : « C'est là le langage des *zanâdiqah* (3), et ils signalèrent au sultan qu'il fallait l'exécuter. » — Al Khatîb, en reproduisant ce récit, observe qu'il « attribue gratuitement aux foqahâ l'opinion qu'un tel langage est impie : et que cet informateur est d'ailleurs un inconnu (4), dont le témoignage doit être rejeté »

Il est certain que la documentation de ce récit manque de précision, et que la mise en scène, renouvelée du procès dit

(1) *Quatre Textes*, II, n° 13.

(2) *Ahl al ikhlâs*

(3) Car il fait de l'amour divin quelque chose qui unit réellement Dieu aux créatures, — ce qui implique, selon les motakallimoun, matérialité en Dieu (cf. ici, p. 161-162, 191)

(4) Cela n'est pas démontré, car cet Ibn Ghâlib semble s'identifier avec Abou 'Abdallah Mohammad-[ibn-Mohammad]-ibn Ghâlib al Tostarî râwî d'Ibn Khafîf (Kalâhâdhi, *ta'arrof*, ap n 35), source d'al Mâlinî (*arba'in*) et d'al Solamî (*tabaqât*), cfr *Quatre Textes*., p 19, n. 3 et p. 55*, n. 7.

de « Gholâm Khalîl » (1), apparaît suspecte. Seule la formule est hallâjiyenne (2) et sâlimiyenne.

Un jour vint, où quoique Ibn Zanjî n'en dise rien, la question de doctrine se trouva nettement posée. Notre récit de l'incident est d'origine soûfie, mais al Khatîb l'a accepté et aussi al Dhahabî, lui seul explique la mort d'Ibn 'Atâ, l'ami et le disciple d'al Hallâj

3. L'interrogatoire d'Ibn 'Atâ, sa protestation et sa mort

Voici le récit d'Ibn Mamshâdh (3), tel que Aboû al Qâsim al Râzî (+ 378/988) l'a transcrit (4).

« Il y avait, chez nous, à Dînawar (5) un homme, porteur d'un étui dont il ne se séparait ni jour, ni nuit, l'étui fut saisi, et l'on y trouva une lettre d'al Hallâj, dont l'en-tête était « Du Clément, du Miséricordieux, — à X fils de X... » On expédia la lettre à Bagdad, al Hallâj comparut, on la lui montra, et il dit : « Oui, elle est de mon écriture, c'est moi qui l'ai écrite. » — « Ainsi tu prétendais, lui dit-on, à la mission de prophète, et maintenant tu veux prétendre à l'autorité divine (6) ? — Non, je ne prétends pas à l'autorité divine,

(1) Cfr *suprà*, p 39.

(2) Cfr *infra*, chap XII, 1, a, et *supra*, p 6 ligne penult.

(3) Il est quasi-certain que cet Aboû Bakr-ibn Mamshâdh al Dînawarî, ce soûfi, qui parla d'al Jonayd à al Hosayn ibn Ahmad al Râzî (Qosh, IV, 131, comp Solamî, in *Quatre Textes*, p 24*), n'est autre que le fameux théologien *Karrâmî* Aboû Bakr-ibn Mamshâdh « fils d'un ascète célèbre (Mamshâdh al Dînawarî ?) et ascète lui-même, à la fois disciple d'Ibn Karrâm et *soûfi* », il fut le directeur spirituel de Mahmôûd de Ghaznah, persécuta les Isma'îliens, un moment prisonnier des Turcs en 397/1006, il mourut, banni de la cour, pour *tajsim* ('Othî, *Kitâb al yamîni*, trad Reynolds, London, Allen, 1858, pp 438 472 seq.). — Cfr Jâmi, 303

(4) Cfr *Quatre Textes*, II, n° 11.

(5) Pays natal de Fâris, le hallâjiyen

(6) Ce serait la pièce que Hâmid aurait incriminée dans ces termes mêmes, sans la citer, plus haut (p 250-251)

c'est là ce que nous appelons, entre nous « *'ayn al jam'* », « essence de l'union », état mystique où c'est Dieu qui écrit, et où je ne suis que la main qui Lui sert d'instrument (1) — Y en a-t-il d'autres de ton avis ? — Certes ; Ibn 'Atâ, Aboû Mohammad al Jorayrî et Aboû Bakr al Shiblî Mais al Jorayrî et al Shiblî s'en cachent, tandis qu'Ibn 'Atâ .. » — Al Jorayrî convoqué fut interrogé et répondit . « Cet homme est un infidèle, il faut le tuer, et tuer quiconque parle ainsi » — Al Shiblî interroge répondit « Si quelqu'un parle ainsi, il faut le lui interdire » — Ensuite Ibn 'Atâ, interrogé sur la thèse (*maqâlah*) d'al Hallâj, la fit sienne, et cela lui coûta la vie »

Un second recit, publié par al Solamî d'après Mohammad ibn 'Abdallah al Râzî, nous relate cet interrogatoire (2) .

« C'est Hâmid ibn al 'Abbâs qui se trouvait vizir quand al Hosayn ibn Mansoûr fut condamné à mort (3), il lui ordonna de mettre par écrit sa profession de foi (*i'tiqâd*), ce qu'il fit ; le vizir la soumit ensuite aux *foqahâ*, dans Bagdad, et ils la condamnèrent. Alors on vint dire au vizir qu'Aboû al 'Abbâs Ibn 'Atâ approuvait l'opinion d'al Hallâj

« En conséquence il ordonna qu'on soumit à Ibn 'Atâ cette profession de foi. Elle lui fut montrée, et il déclara [par écrit] « C'est là une profession de foi véridique, je professe cette même foi, et celui qui ne la professe pas n'est

(1) Cette doctrine, qui sera expliquée plus loin, est ridiculisée par al Soûlî « Il disait à ses disciples . « Tu es Noé, tu es Moïse, tu es Mohammad. Leurs esprits sont revenus dans vos corps » (éd Kratchkovsky . corr. *ana'* = *anta*, — et *ai wâhkom* = *arwâhkom*). Ses missionnaires étaient ses « prophètes ». Remarquez l'absence peut-être voulue du nom de Jésus . pour al Hallâj comme pour al Tirmidhî, ce serait sa double investiture qui le met à part (cfr. chap. XII, iv, c.)

(2) *Quatre Textes*, II, n. 12. Cf. Dhahabî ms. Londres Or. 48*, f. 46^b.

(3) Simple clause de référence historique, qui n'implique pas qu'il faille placer la scène le jour même de l'exécution. . . .

qu'un homme sans foi » — Alors le vizir ordonna de le faire comparaître. Il fut amené au tribunal, introduit, et il s'assit au premier rang. Cela irrita le vizir, qui lui présenta sa déclaration et lui dit : « Est-ce là ton écriture ? Oui — Tu approuves donc cette profession de foi ? — Qu'as-tu à voir avec cet homme (al Hallâj), pourquoi le poursuivre ainsi de ta haine, confisquer les biens des gens, les maltraiter et les tuer ? Que t'importent les paroles de ces hommes vénérés ? » — « Ses mâchoires ! » cria le vizir, et on le frappa sur la bouche — « O mon Dieu, dit Ibn 'Atâ, si tu me livres à ces outrages, c'est pour me punir d'être entré chez un homme pareil ! » — « Ses souliers, garde ! » commanda Hâmid, et le garde lui arracha ses souliers — « Maintenant, son crâne ! » ajouta le vizir, et l'on ne cessa de le frapper sur la tête avec ses souliers, jusqu'à ce que le sang lui jaillit des narines — « En prison ! » dit alors le vizir. « O vizir ! lui dit-on, cela va provoquer une émeute dans le peuple » ; et Ibn 'Atâ fut ramené dans sa maison. Et il pria, disant : « O mon Dieu, fais périr Hâmid de la mort la plus affreuse, fais-lui couper les mains et les pieds. » — Ensuite Ibn 'Atâ mourut, sept (1) jours plus tard. Et Hâmid ibn al'Abbâs périt de la mort la plus cruelle et la plus barbare, — les mains et les pieds coupés, — après avoir vu brûler sa maison. Et chacun disait : « C'est l'imprécation d'Ibn 'Atâ qui l'a fait périr (2) »

Comme M. Amedroz l'a fait remarquer (3), Hâmid ne mourut pas de cette façon. Mais il ne perdit pas au change. A sa chute du vizirat, en 311/923, âgé de quatre-vingt-huit ans, il se cacha, alla trouver le chambellan Nasr, et lui offrit

(1) Variante quatorze

(2) Cfr. l'imprécation d'Ibn Shannaboûdh contre le vizir Ibn Moqlah (*fihrîst*, 31), avec laquelle elle aura été confondue.

(3) *Notes on some sufi lives*, J. R. A. S., 1912, p. 571.

de l'argent pour être emprisonné chez lui, afin d'échapper à al Mohassin ibn 'Alī Ibn al Forāt, fils du nouveau vizir, car il l'avait torturé autrefois (1), mais Nasr en parla au khalife : « Je ne puis garder chez moi l'homme qui a tous les trésors du royaume. » Et al Mohassin, usant de l'influence de l'eunuque Moṣṣīh sur al Moqtadir et la Sayyidah (2), se fit livrer Hāmīd ; il le dépouilla de tous ses trésors (3), le battit ; « après boire, il lui faisait endosser une peau de singe, avec une queue, et les gens qui le tenaient le faisaient danser et le souffletaient, tandis qu'al Mohassin buvait. Et Hāmīd fut l'objet d'autres actes honteux, inhumains, tels qu'aucun homme simplement religieux ou raisonnable n'en tolérerait » Ensuite, il fut expédié sous escorte à Wāṣīt, et tué en route ; on dit que ce fut en lui donnant à manger un œuf empoisonné. Les gens de Wāṣīt l'enterrèrent et prièrent sur sa tombe plusieurs jours de suite (4).

4 Les interrogatoires d'al Sāmarrī

De presque tous les témoins, de presque tous les inculpés, Ibn Zanjī ne souffle mot (5). Seuls, les interrogatoires d'al Sāmarrī (6) figurent *in extenso* dans son récit, sans doute parce que cet ancien disciple d'al Hallāj prit, ainsi que sa fille, au cours du procès, l'attitude d'un témoin à charge, ce qui rendait service à l'accusation et à lui-même ; et que ses dépositions ont une tournure comique toute trouvée

(1) Sābī, 243

(2) Comme Hāmīd en avait usé contre al Hallāj cfr. *infra*, p. 288.

(3) Et n'en restitua que peu au khalife

(4) Ṣoṭṭī, ap 'Arib, 112-113 ; cfr Sābī, 302

(5) Ibn Sinān dit simplement « Ils confessèrent qu'al Hallāj était Dieu et qu'il ressuscitait les morts » (*Quatre Textes*, p. 4^a, n 1).

(6) Cet Aboû al Hasan al Sāmarrī (cité ap. al Ṣoṭṭī) paraît être identique (cfr. ms. Paris 2012, f 201 a) avec l'écrivain soufi Aboû al Hasan 'Alī-ibn Moḥammad [ibn al Hosayn]-ibn Ahmad de Sāmarrā, dit al Miṣrī, mort en 338/949 (*fihrast*, 185).

Une première fois, Hâmid questionna al Sâmarrî sur al Hallâj « Raconte-moi ce que tu lui as vu faire. — Si le vizir veut bien me permettre, qu'il ait la bonté de me dispenser de faire ce récit. » Le vizir réitérant la question, al Sâmarrî réitéra son excuse. Le vizir devint pressant, et après un dialogue animé, al Sâmarrî avoua. « Je sais que, si je te fais mon récit, tu me traiteras de menteur, et je crois qu'il m'arrivera malheur. » Hâmid promit que rien de fâcheux ne lui arriverait. Alors, il raconta « J'étais avec lui en Fârs, nous étions en chemin, sur la route d'Istakhr, pendant l'hiver. Arrivés à un certain point de la route, je lui avouai que j'avais envie d'un concombre — Ici, en cette saison de l'année ? — Oui, c'est une idée qui m'est venue » Quelques instants plus tard, il me dit : « As-tu toujours ce désir ? — Oui » Nous étions arrivés en haut d'une butte de neige ; il y enfonça la main, en sortit un concombre vert, et me le donna » Hâmid, l'interrompant. « Et tu l'as mangé ? — Oui — Tu en as menti, fils de cent mille garces et de cent mille garces ! Cognez-lui les mâchoires ! » — Et les gardes accourant punirent al Sâmarrî ainsi qu'il en était ordonné, et il criait. « Ne voilà-t-il pas ce que j'avais craint ? » — Puis Hâmid donna un ordre, on le fit sortir de la salle. Alors Hâmid se mit à nous raconter qu'il y avait des gens, parmi les faiseurs de miracles, qui s'engageaient, en effet, à faire pousser des figues et autres fruits semblables, mais que ces fruits, une fois dans la main de qui voulait en manger, se muaient en fiente de chameau (1) »

Al Soultî (2) nous relate un autre interrogatoire, où Hâmid dit à al Sâmarrî « Ne prétendais-tu pas que ton maître (il désignait al Hallâj) s'éloignait de vous, puis redescendait à travers les airs, sots que vous étiez ! — Oui. — Eh bien alors,

(1) *Quatre Textes*, p 7*, l 14 ; 8*, l. 10.

(2) Ed Kratchkovsky, p 140 — Cfr 'Arîb 92, 103

pourquoi ne s'en va-t-il pas à sa volonté, maintenant que je l'ai laissé dans la cour de ma maison, seul et sans chaînes ? »

Ces interrogatoires d'al Sâmarri avaient, on le voit, une certaine saveur de « *commedia dell'arte* » qui tentait les chroniqueurs Ibn Zanjî nous en relate un troisième, qui fut provoqué par une découverte assez répugnante : « J'étais au tribunal de Hâmid, où l'on venait de déposer un beau panier à concombres (en roseau), qui avait été saisi dans la maison de Mohammad-ibn 'Alî al Qonna'i (si je m'en souviens bien) Hâmid dit de l'ouvrir, et quand il fut ouvert, on vit qu'il contenait de la fiente sèche et verte, des flacons pleins d'un liquide de même couleur que l'huile de lin, et un morceau de pain sec. Al Sâmarri assistait à cette séance, assis auprès de mon père. et mon père s'étonna de voir cette fiente, ainsi placée dans un panier scellé, ces flacons (nous pensions que c'étaient des onguents), et ce morceau de pain. Mon père s'adressant à al Sâmarri lui demanda ce que c'était, il refusa d'abord de répondre, et s'excusa. Mais mon père insistant, il lui déclara que cette fiente provenait des excréments d'al Hallâj, dont il se servait comme médicament, et que le liquide des flacons provenait de son urine. Hâmid, mis au courant, s'en étonna comme tous les assistants, et l'on fut d'accord pour flétrir al Hallâj. Mon père revint à la charge au sujet du morceau de pain (1), s'étonnant de le trouver là, de le voir ainsi conservé. Tant et si bien qu'al Sâmarri se mit en colère, et lui dit : « Dis donc, toi, je l'entends, je vois que tu désires ce morceau de pain, il est là, prends-en, ce que tu voudras, et puis, après, tu verras comme ton cœur sera pour al Hallâj, une fois que tu en auras mangé

(1) Cette anecdote vise à faire d'al Hallâj un pui qaimate, cfi la « nourriture du paradis » que Hamdân Qarmat distribuait en cachets à ses disciples (Nowayrî, in Sacy, *Druzes*, s. v.) Cfr. les Noşayrîs

cette bouchée » (1) — Mais mon père refusa d'y goûter, craignant qu'il ne fût empoisonné. Hâmid fit introduire al Hallâj, lui demanda ce qu'il y avait dans le panier, et pourquoi ses disciples conservaient de ses excréments et de son urine. Al Hallâj répondit que c'était une chose qu'il ignorait, et dont on ne lui avait pas fait part. »

f) *L'attitude des détenus en prison.*

1 *Les récits d'Ibn Zanjî*

Quelle fut, pendant ce dernier procès, l'attitude d'al Hallâj, selon ceux qui pouvaient l'observer dans sa prison ?

Nous verrons plus loin tout le parti que la légende a tiré des récits sur sa détention (2). Mais il semble bien qu'ils ont une source historique, car plusieurs témoignages directs nous prouvent que la détention d'al Hallâj avait été marquée par plusieurs incidents, dont le caractère singulier, « préternaturel » même, avait vivement frappé les imaginations.

(1) Ici glose d'al Dolonjâwî : « Il en a menti, le mécréant (= Ibn Zanjî) ! Il en a menti, son père, ce mécréant pire encore, exclu de la miséricorde divine, mis à l'écart des brises de la sainteté, sur lui la colère et la haine de Dieu ! Amen » (cfi *Quatre Textes*, p 8*, l 11 seq)

(2) Dès les années qui suivirent sa mort, Ibn Fâtik racontait « Lorsqu'al Hallâj fut mis en prison à Bagdad (au secret), j'étais avec lui Le premier soir, le geôlier vint, à l'ashâ, l'entrava, lui mit une chaîne au cou et l'amena dans un cachot resserré. — Et al Hallâj « Pourquoi me fais-tu cela ? — On me l'a ordonné — Et maintenant, es-tu sûr de me garder ? — Oui. — Al Hallâj bougea, et tous ses fers tombèrent, il fit un geste vers le mur, et le mur s'entr'ouvrit en un passage que le geôlier vit Puis al Hallâj lui dit « Que me dis-tu, sors ? ou ne sors pas ? — O shaykh, c'est toi qui le sais — Al Hallâj se retournant lui tendit ses mains et ses pieds, et lui dit « Maintenant, fais ce qu'on t'a ordonné. » — Il remit liens et chaîne à ses mains et à ses pieds et le ramena au cachot Le lendemain, le geôlier alla conter la chose au khalife, qui s'en étonna. Et il resta emprisonné jusqu'au jour où il fut exécuté et brûlé » (*Akhh*, n° 57) — Le thème du mur entr'ouvert sera utilisé par la légende dite d'Ibn Khaffif (cf ici, chap X)

D'abord, deux souvenirs personnels consignés par Ibn Zanġi. « J'étais un jour assis, avec mon père, au tribunal de Hâmid, et, la séance levée, nous sortîmes pour aller nous asseoir au parvis (Riwâq) de la Dâr al 'Âmmah (1) Hâroûn-ibn 'Imrân, le *jahbadhi* (2), était venu se placer auprès de mon père, sans lui parler, et il était ainsi, quand on vit arriver un domestique de Hâmid, celui qui était préposé à la garde d'al Hallâj; il faisait signe à Hâroûn d'avancer, et celui-ci nous quitta rapidement, sans que nous comprenions pourquoi. Après être resté absent un court moment, il revint, la figure très altérée. Mon père, très surpris de cela, le questionna. Et il lui répondit « Le domestique de Hâmid, celui qu'il a préposé à la garde d'al Hallâj, m'a appelé, je suis venu, et il m'a raconté qu'en entrant chez al Hallâj avec le plateau (3) qu'il a consigné de lui présenter chaque jour, il l'avait trouvé qui remplissait la chambre (à lui tout seul), du toit au sol, et d'un mur à l'autre (4). Cette vue l'a terrifié, il a laissé tomber le plateau qu'il tenait dans ses mains, et il est sorti de la chambre en courant. » De fait ce domestique était tremblant et jaune, et avait la fièvre. Et Hâroûn en demeurait stupéfait. Et, tandis que nous nous en étonnions avec lui, un messenger de Hâmid vint nous prévenir de rentrer en sa présence. Nous rentrâmes et parlâmes de ce serviteur. Hâmid le fit appeler, lui fit répéter son histoire. et tout fiévreux, il la répéta. Hâmid alors le traita de menteur, l'insulta, lui disant : « As-tu donc peur des trucs d'al Hallâj?.. Dieu te maudisse ! Sors d'ici ! » Et le serviteur sortit ; mais il resta longtemps dans son état fébrile. »

(1) Au Palais (*Quatre Textes* . . , p 9*, l 9 — penult., et n. 4).

(2) Un des trois *banquiers* israelites de la Cour avec Zakariyâ-ibn Yoûhannâ (Sâbi, 158), et Yoûsof-ibn Pinakhâs ('Arîb, 74, Sâbi, 79).

(3) Cfr. *infra*, p. 270.

(4) D'où la légende de la *Bayt al 'Ozmah* (Ibn 'Arabî, *fotoûhdt*, IV, 90; Zakariyâ al Qazwîni, *'ajâ'ib*., II, 110-113). Cfr. Marius.

« Hâmid fut informé qu'un des disciples d'al Hallâj racontait avoir pénétré jusque dans le cachot où il était, et lui avoir parlé tout à son aise. Hâmid jugeant la chose complètement impossible, procéda d'abord à l'interrogatoire des gardes et des portiers là-dessus, car il y avait consigne de ne laisser entrer personne auprès de lui. Plusieurs portiers furent fouettés et jurèrent, sur leur salut éternel (1), qu'ils n'avaient introduit aucun disciple d'al Hallâj auprès de lui, et qu'ils n'en avaient vu passer aucun. Hâmid procéda alors à l'inspection des terrasses et des murailles, elle fut faite complètement et ne laissa découvrir ni empreintes ni brèches. Enfin al Hallâj, interrogé sur la façon dont cet homme avait pénétré jusqu'à lui, répondit : « C'est la *puissance divine* (2) qui l'a fait descendre (dans mon cachot), et c'est par où elle l'a fait venir à moi qu'il est ressorti ».

Ce dernier récit d'Ibn Zanjî est à rapprocher du témoignage du fils d'al Hallâj sur la vie de son père dans la cellule isolée que Nasr lui avait fait aménager dans la prison. « Pendant une année, il y reçut des visites. Puis cela lui fut interdit », — lorsque Hâmid en donna la consigne, ainsi qu'il est dit plus haut, — « et il resta cinq mois sans que personne vînt auprès de lui ; sauf une fois, où je vis Aboû al 'Abbâs Ibn 'Atâ entrer subrepticement (3), et une autre fois Aboû 'Abdallah Ibn Khafîf ».

Lequel des deux visiteurs ébruita la chose ? Ibn 'Atâ, qui allait bientôt braver le vizir en face, nous paraît tout désigné pour cette imprudence, et c'est peut-être elle qui lui

(1) Al Aymân al moghallazah, formule « que je sois un kâfir, si je mens ! » (*Quatre Textes*, p. 9*, l. 19, 10*, l. 6).

(2) *Qodrah* emploi effectivement hallâjien cfr *dardâm al qodrah*, ici, p. 106, 156, et *'oloûm al qodrah*, ici chap. XIV, n. c.

(3) *Bi al hîlah* (cfr. ici, p. 5).

valut la haine du vizir Ibn Khafîf étant, nous allons le voir, entré avec la complicité du geôlier, dut rester plus discret, il ne fut pas inquiété

2 *La visite d'Ibn Khafîf* (1)

Cette visite mérite d'être examinée, pour son importance historique Ibn Khafîf est le témoin inattendu, impartial, dont le témoignage en faveur d'al Hallâj a le plus impressionné dans les siècles suivants les docteurs orthodoxes les plus enclins à confirmer la sentence de condamnation C'était presque un compatriote, un Shîrâzî : un soufî, mais d'une orthodoxie stricte, disciple dévoué des ennemis les plus décidés d'al Hallâj : 'Amroû al Makkt, Aboû Bakr al Foûtî, et Aboû 'Alî al Awârî (2) Il sera aussi un théologien dogmatique renommé, un ash'arite convaincu qui polémiquera contre les Sâlimîyah Ibn Khafîf semble être venu visiter al Hallâj dans sa prison, poussé surtout par la curiosité Il en ressortit très ému, « retourne », il devait garder jusqu'à la mort, en 371/982, le culte de sa mémoire ; victoire durable remportée par une confrontation directe sur l'esprit de parti.

'Îsâ ibn Badhoûl al Qazwî, questionnant Aboû 'Abdallah Ibn Khafîf, lui dit : « Que penses-tu de l'orthodoxie d'al Hosayn ibn Mansoûr ? — Que cet homme était un musulman, tout simplement — Mais les shaykhs soufîs et la plupart des musulmans l'ont excommunié. — Ah si ceux qui l'ont excom-

(1) Comp. le récit de « *la visite d'Ibn Khafîf a al Ash'arî dans la ville d'al Basrah* », sa recension primitive in Daylamî, *l. c.*, VI, 8 (ms. Berlin, ff. 35 b-36 b) et ses rédactions postérieures, en prose et en vers (Sobkt, *l. c.*, II, 277, 286, 459)

(2) Daylamî, *l. c.*, IV, 8.

muné avaient vu ce que j'ai vu de lui, moi, dans sa prison. Si cela n'est pas du « tawhîd », alors il n'y a pas de « tawhîd » en ce monde ! » (1)

Protestation éclatante dont al Dhahabî a essayé en vain d'atténuer la force, déclarant « Ce mot d'Ibn Khafîf ne prouve rien, il n'est pas nécessaire, pour que les œuvres d'un homme soient rejetées par Dieu, que leur auteur n'ait jamais agi selon la vérité, au contraire, il se peut que tous ses actes aient été vérité, pour la vérité, puis qu'il soit excommunié pour une seule action, une simple parole même qui rende caduc tout ce qu'il a fait »

Qu'avait donc vu Ibn Khafîf au cours de sa visite ? Nous verrons plus loin tous les récits merveilleux que la légende a tirés de ce thème (2) Voici le récit original qui provient d'Ibn Khafîf, comme l'atteste son disciple direct, Ibn Bâkoûyeh, en le publiant dans sa « *Bulâyah* » (3) ; nous en calquerons le style terne et diffus. « J'ai entendu Aboû Ahmad al Saghîr dire : j'ai entendu Aboû 'Abdallah Ibn Khafîf dire : « En revenant [de la Mekke] (4) par Bagdad, je voulus me rencontrer avec al Hosayn ibn Mansoûr al Hallâj ; or (5) on lui avait déjà interdit de recevoir des visites ; j'y allai (6), j'insistai auprès de quelqu'un que je connaissais,

(1) Ibn Bâkoûyeh *Bulâyah*, in *Quatre Textes*, III, n° 10

(2) *Infra* chap. X, II, sur la serviette volante (Harawî, *tabaqât*)

(3) Ibn Bâkoûyeh *Bulâyah*, in *Quatre Textes*, III, n° 12, comp. la récénsion d'al Daylamî (*Si'at Ibn Khafîf* VI, 4), dans les deux traductions persanes qui nous en restent a) celle d'al Baqlî (« *Shathiyât* », f° 17), reproduite par Jâmî (« *Nafahât* », p. 171-172), coupée de lacunes inintelligibles, l'autre, b) d'Ibn Jonayd (ms. Kopr 1589)

(4) Add. Ibn Jonayd.

(5) Add. Ibn Jonayd Nasr al Qoshoûî l'estimait beaucoup et lui avait fait bâtir à ses frais un pavillon et

(6) Add. Ibn Jonayd me demandant comment je pourrais le voir, par quelle ruse. il se trouva que je rencontrai un militaire ..

un militaire · il dit un mot (1) au geôlier pour me faire entrer, ce dernier me fit entrer en grand secret, après avoir ouvert la porte à un groupe de cavaliers, hauts fonctionnaires de l'Etat. Arrivé dans la prison, le geôlier me conduisit et me montra une porte nouvellement percée dans le mur de la prison, — et me dit. « Entre ici ». — J'entrai, j'aperçus un pavillon confortable, qui avait été construit aux frais d'un homme riche, adepte d'al Hallâj, nommé Nasr al Qoshôûrî; et j'aperçus dans ce pavillon un salon confortable, tapissé de tapis, avec des brocarts brochés d'or (*zerbâf*) tels que je n'en ai pas vu de plus beaux, et, à portée de la main, un linge frais, déployé. Et j'aperçus un jeune homme assis (2), et un autre, homme fait, apparemment un serviteur, ils se levèrent, m'accueillirent, me firent asseoir, puis ils me dirent : « Depuis quelque temps personne ne vient plus nous voir que le geôlier — Et je dis. « Où est le shaykh ? — Il est occupé (3). » — Et je dis à l'homme : « Depuis quand es-tu son serviteur ? » (et cet homme était Ahmad Ibn Fâtik) — Depuis peu de temps [depuis dix-huit mois] (4) — Que fait le shaykh dans ce pavillon (5) ? — Tu vois cette porte (6), elle mène à la prison des vagabonds, des voleurs de grand chemin et des mendiants ; il les visite, il leur fait penser à Dieu, et ils font pénitence sous sa direction — Que mange-t-il ? — On lui présente chaque jour une table servie couverte de mets variés. Et, dit-il, il les regarde, puis les touche du

(1) Ibn Jonayd dilue ce passage

(2) Ḥamd, fils d'al Hallâj

(3) *moshtaghal* Jâmi traduit il fait ses ablutions

(4) Trad Baqlî. La trad Ibn Jonayd rectifie, dix-huit jours

(5) Jâmi interpose ici « Avec des chaînes de fer pesant treize *mann*, il fait chaque jour mille prosternations (en plus des cinq prières). »

(6) Variante Ibn Jonayd Tu vois les portes de cette construction, — chacune mène à un cachot ; c'est la prison...

doigt [murmure quelques mots], et on les enlève sans qu'en ait rien pris (1) »

Nous en étions là, quand al Hosayn ibn Mansoûr entra vint à nous. Je le regardai ; il était de figure agréable, avec une robe propre et en-dessus, de la laine (*soûf*) blanche, [tête ceinte d'une *foûlah* de Ramlah] (2), les pieds chaussés de babouches à pli (*tâwî*) du Yémen, c'est par politesse qu'il était revenu. Il [s'assit à l'extrémité de la banquette] me salua et me dit : « D'où es-tu ? — Du Fârs. — De quelle ville ? — De Shîrâz » — Il me questionna sur les shaykhs de Shîrâz et je lui répondis. Puis il dit : « De quelle contrée viens-tu en ce moment ? — De la Mekke. » Et il me questionna sur les shaykhs de la Mekke, et je lui répondis. Puis il dit : « As-tu vu les shaykhs de Bagdad ? — Oui (3). » — Et il me questionna sur Aboû al 'Abbâs Ibn 'Atâ — « Il est en bonne santé — Si tu le rencontres, dis-lui : « Garde en lieu sûr ces manuscrits » — Puis il me dit : « Comment es-tu venu jusqu'à moi (4) ? — Grâce à l'intermédiaire d'un soldat que j'avais eu parmi mes connaissances à Shîrâz. » — Et, dit-il, nous en étions là, quand le directeur de la prison entra, tout tremblant, et vint baiser la terre devant lui — « Qu'as-tu ? — On m'a desservi auprès du khalife, disant que j'ai reçu un pot-de-vin, relâche un émir d'entre les émirs, et mis à sa place un homme du commun. Sur cette accusation je joue ma tête — Va, il ne t'arrivera rien de fâcheux, Dieu t'en garantira » Et l'homme s'en alla. Alors al Hosayn ibn Mansoûr se leva, vint au centre de la pièce, s'y agenouilla, éleva les mains, l'index tourné vers le ciel, disant (à Dieu) :

(1) Le texte, ms. Londres 888, f° 340 a (coupé de lacunes), s'arrête ici.

(2) Trad. pers. de Baqlî (Jâmi) Omis ap. Ibn Bâkoûyeh

(3) Var. Ibn Jonayd : Et je lui donnai des nouvelles de chacun ; quand j'en vins à Ibn 'Atâ, il me dit : « Salue-le de ma part et dis-lui .. »

(4) Question placée avant la précédente ap. Ibn Jonayd.

« Yâ Rabb ! (O Maître !) ». Puis il pencha la tête en avant jusqu'à appliquer sa joue sur le sol, et il pleura tant que le sol fut détrem pé de ses larmes, et il resta gisant, comme évanoui, jusqu'à ce que le directeur de la prison rentrât, et s'assît. Il lui dit : « Qu'est-il advenu ? — On m'a pardonné(1) » — Alors il se releva (2), reprit sa place, puis dit : « Que t'a-t-il dit (le khalife) ? — Il m'a dit (3) Je t'avais fait venir devant moi pour te faire décapiter, mais maintenant, tu es pardonné; seulement, ne recommence pas ! — Je lui dis « On m'a calomnié » Il m'a fait donner une robe d'honneur, un cadeau en nature, et une gratification en argent » — A ce moment (4), al Hosayn ibn Mansoûr était assis en long sur la banquette (du divan), et au bout de la banquette il y avait un petit essuie-mains. Et la longueur de la banquette était d'environ quinze (5) coudées à la main, ou davantage. Il étendit la main vers ce linge et le prit; et je ne sais si ce fut sa main qui s'allongea, ou si c'est le linge qui vint à lui [Voyant cela, je fis cette réflexion : « Voilà bien ce dont on l'a accusé » (c'est-à-dire de la sorcellerie)]. Il s'en essuya le visage, et je pris congé. J'allai voir Aboû al 'Abbâs Ibn 'Atâ, lui contai tout ce qui s'était passé; arrivé à la commission : « Il m'a dit pour toi. Garde en lieu sûr ces manuscrits », — il me répondit. « Dis-le lui, si tu le vois : oui, dût-on me faire passer par là où il est passé, je garderai en lieu sûr ces manuscrits (6). »

(1) Var Ibn Jonayd : « O shaykh ! C'est par la *barakah* de ton intention (*himmah*) que Dieu m'a sauvé ! »

(2) Avant la question précédente ap Ibn Jonayd

(3) Cf. Ibn Jonayd. Toute cette conversation y est remaniée et diluée

(4) Ibn Jonayd insère ici le nom de l'auteur du récit, Ibn Khaffif, comme s'il s'agissait du début d'un nouveau récit.

(5) 20 m Jâmi

(6) Ici le texte d'Ibn Bakoûyeh est illisible, et la trad. Baqlî (Jâmi la

3 *L'attitude d'al Qasrî*

Ce qu'al Hallâj faisait, ses disciples, délenus comme lui, essayaient de le faire, ou de paraître le faire. C'est ainsi qu'Ibn al Azraq raconta au qâdî al Tanoûkhî, que les jeûnes, contrôlés, d'un mois, que faisait al Hallâj, l'étonnant, — il en parla à son ami Ibn Roûhân, soûfi, des « ahl al hadîth », qui était le beau-père d'al Qasrî, un des disciples d'al Hallâj (1) Voici ce qu'Ibn Roûhân lui répondit (2) :

« Pour ce qui est d'al Hallâj, je ne sais comment il faisait pour s'acquitter pleinement de son jeûne. Mais (3), quant à mon gendre al Qasrî, qui s'était imposé depuis des années de réduire sa nourriture graduellement, au point qu'il en était arrivé à pouvoir se priver de manger pendant environ quinze jours, il s'en tirait, lui, par une ruse qu'il m'avait cachée. Et lorsqu'il fut emprisonné en même temps que les autres Hallâjîyah, il me la révéla et me dit : « Quand la surveillance rigoureuse qu'on exerce sur un homme se prolonge sans rien faire découvrir de suspect, elle se relâche, elle faiblit, pour autant qu'aucune ruse n'apparaît, si bien qu'à la fin, elle devient absolument vaine et lui permet d'agir à sa volonté. Or, voici que ces gens m'espionnent depuis quinze jours, et ne me voient rien manger, mais c'est là le terme de ce que je peux supporter en fait de privation de nourriture. Si je ne mange pas le seizième jour, je mourrai. Aussi, prends un *ratl* de raisins secs du Khorâsân et un *ratl* d'amandes,

recopie telle quelle) est tronquée. Seule la traduction d'Ibn Jonayd est complète, Ibn 'Atâ annonce qu'il sauvera les œuvres manuscrites d'al Hallâj. Al Baqlî cite cette anecdote des *riqâ'* avant de commenter les *Tawâsin* (*Shathîyyât*, ms. Shahîd 'Alî, f. 147).

(1) Aboû Bakr Mohammad Ibn Thawâbah de Qasr-ibn-Hobayrah (cf. Jâmi, 220, *fihrist* 130, Sâbi, 257-260).

(2) Ap. Tanoûkhî *nishwâr*, f° 52, a b.

(3) L'insinuation est très indirecte.

broie-les, fais-en comme du marc de sésame ; dispose-les en un mince feuillet. Et lorsque tu viendras demain, place-le entre deux feuilles d'un cahier, prends le cahier dans ta main, bien à découvert, placé dans ta paume, roulé en rond sans pli, pour cacher ce qu'il contient Et, lorsque tu seras seul avec moi, sans qu'aucun de ceux qui m'épient te voie, place-le sous le pan de ma robe et va-t-en Moi, je le mangerai en cachette, et je boirai de l'eau quand je me rincerai la bouche à la prière de midi.

Cela me suffira pour les quinze jours suivants. Après quoi tu m'en rapporteras de la même façon Et, quand ces gens m'espionneront pendant cette troisième quinzaine, ils ne me verront réellement rien manger, jusqu'à ce que tu reviennes, après cela, avec ces fruits ; je les dépisterai en en mangeant, cela me soutiendra »

Ibn Roûhân ajoutait : « Je lui en apportai ainsi pendant tout son emprisonnement. »

Al Qasrî, sorti de prison, paraît avoir perdu sa première ferveur pour son ancien maître C'est lui qui redit, comme étant ses dernières paroles sur le gibet, un distique d'Aboû al 'Atâbiyah, pouvant passer pour une rétractation de sa conduite passée

III

La sentence de condamnation.

a) La première consultation des qâdis.

A ce moment, l'instruction dirigée par Hâmîd avait abouti à relever les écarts de langage et de conduite où l'exaltation et la ferveur portaient les partisans d'al Hallâj (interrogatoire d'al Sâmarrî et de sa fille, — saisies opérées chez al Qonna't et Ibn Hammâd), et à dépouiller la correspondance mystique du maître avec ses disciples (questions de l'*'ayn al jam'* et de « *al borhân* »).

Hàmid crut le moment venu d'obtenir une sentence de condamnation. Il convoqua les qâdîs, dont Aboû 'Omar et Ibn Bohloûl, les *foqahâ*, les *shohôûd* et les *ashraf*, et entra en conférence avec eux. Il leur demanda une fatwâ « Qu'en dites-vous ? si on l'exécutait ? Il a prononcé les deux *shuhâdah* (1) » — « Puisqu'il l'a fait, il n'est plus possible de le mettre à mort, sous aucun prétexte, à moins que l'on ne nous ait prouvé en quoi il mérite la mort. Il n'est pas licite de se ranger à l'avis de ceux qui l'accusent de ce qu'on sait, même si cet avis est plausible, sans une preuve (*dalil*) et un aveu (*iqrâr*) (2) »

b) Le prétexte juridique

1 La proposition incriminée sur le pèlerinage

Les choses en restèrent là, jusqu'à ce que Hàmid eut achevé l'examen des dossiers saisis.

Or, le vizir y découvrit un jour matière à une inculpation décisive. « On avait apporté au tribunal du vizir Hàmid ibn al 'Abbâs, — nous dit le qâdî Ibn 'Ayyâsh, d'après un des assistants (3), — des cahiers où al Hallâj annonçait que « l'homme, lorsqu'il désire accomplir le pèlerinage légal, a le droit de s'installer dans une pièce de sa maison, d'y dresser un *mihrdâb* dans certaines conditions énumérées, de s'y purifier, d'y revêtir l'*ihrdm*, de dire ceci, faire cela, prier ainsi, réciter telle partie du Qor'ân, tourner processionnellement dans cette pièce de telle façon, y prononcer le *tashih* (*sobhân Allah* *) de telle façon, y

(1) « Qad nataqa bi al shahâdatayn » il a dit « Il n'y a pas de Dieu excepté Dieu, et Mohammad est le prophète de Dieu » * il ne peut donc être exécuté sans que preuve soit faite par vous, qâdîs.

(2) Voir les deux résumés, d'Ibn Sinân et d'Ibn Miskawayh, ap. *Quatre Textes*, p. 4*, n. 2

(3) *Nishwâr*, f. 54 a

accomplir certaines œuvres pies, qu'il (al Hallāj) énumérait en détail, tout cela, étant accompli, le dispensait de l'obligation légale du pèlerinage au Bayt Allah al Haram. » — Et, observe Ibn 'Ayyāsh, c'est là une proposition bien connue chez les Hallājīyah, un d'entre eux, un de leurs maîtres l'a avoué devant moi, observant « qu'al Hallāj l'avait rapportée comme une tradition, qu'il la tenait des *Ahl al Bayt* (1), sur eux les prières divines ' », et il ajouta « Il n'est pas vrai que, parmi nous, cette règle *dispense* du pèlerinage légal, mais elle le *remplace* quand on ne peut faire le voyage, pour cause de pauvreté, d'empêchement ou de maladie », c'était m'accorder le sens de cette prescription, tout en me refusant de l'apprécier Ibn 'Ayyāsh ajoute « On questionna al Hallāj là-dessus, pour lui cette règle n'avait nullement un caractère *d'obligation* il l'affirma, et déclara. c'est seulement une tradition que j'ai rapportée telle que je l'ai entendue »

Nous ne savons si les partisans des Alides l'enseignaient ; en fait, ils interprétaient déjà Qor XXXIV, 17 comme autorisant à appeler « hajj » la visite faite par les shī'ites à leur Imām (2)

Cependant, cette *dispense* paraît ici d'origine, non pas politique, mais mystique Elle traduit en règle pratique un état d'esprit fréquent chez les premiers soufis. On attribue à Rābi'ah al 'Idawīyah (-| 185/801) un mot bien significatif : « la Ka'bah est l'idole (*sanam*) de Dieu sur cette terre, Il n'y est pas inclus, mais Il n'en est pas absent (3). » C'était une vieille tradition soufie rapportée par Rābi'ah (4), Bishr al

(1) Un alide. Il ne s'agit plus d'al Hasan al Basī.

(2) Taharsī, *ihtijāj*, 168, et ici, p. 67, n. 2.

(3) Fakhr al Dīn Rāzī (*Asa's al taqdīs*, 101) cite un hadīth semblable : « la Pierre Noire est la dextre de Dieu sur la terre ». — Le mot de Rābi'ah se trouve dans la fatwa d'Ibn Taymīyah contre les Harīrīyah.

(4) 'Attār *tadhkīrah*, trad. Pavet de Courteille, p. 57.

Hâfi (+ 227/841) (1), et al Bistâmî (+ 261/875) (2), que le pèlerinage n'était qu'une cérémonie vaine pour l'absolution du pécheur, s'il venait à la Mekke sans repentir. Traitant un thème des *Riwâdyât* d'al Hallâj (3), Ibn 'Atîâ déclarait (4)

« Dans le Bayt (al Haram), il y a le *maqâm* d'Abraham, mais dans le cœur (humain) il y a les vestiges de Dieu même (5) ; si le Bayt a des *piñers*, le cœur en a aussi ; ceux du Bayt sont de pierre, tandis que ceux du cœur sont de pierre précieuse, faits des clartés de la sagesse » C'était placer le sacrifice interne du cœur plus haut que la Fête des Sacrifices

2 Ses origines

Dans les fragments authentiques qui nous ont été conservés des œuvres d'al Hallâj, on ne retrouve pas cette thèse du « remplacement du pèlerinage légal » dans les termes précis qui la définissent au procès. Mais nous y relevons, ce qui est plus important, peut-être, la base dogmatique sur laquelle il l'établit, les paraboles en prose et en vers où il la développa

I Fragment d'al Hosayn (ibn Mansoûr). in al Solamî *tafsîr* in Qor'ân, III, 89 (comp. fragm. in Qor., VII, 158)

« La Vérité (= Dieu) a établi deux sortes de devoirs religieux : ceux qui concernent des choses *intermédiaires* (*wasâ'il* = rites), ceux qui concernent des *realités* (*haqâ'iq*). Or les devoirs envers les réalités impliquent des connaissances qui découlent de Dieu et retournent à Lui. Tandis que les devoirs envers les choses intermédiaires impliquent des connaissances qui, découlant de ce qui n'est pas Lui, ne permettent de Le rejoindre qu'en s'élevant, au dessus d'elles-

(1) 'Atîâ *tadhkirah*, trad. Pavet de Couville, p. 100, 139

(2) Id., *id.*, p. 117.

(3) *Riwâdyât*, n° V. Piliers que l'on baise pour être absous.

(4) Solamî, *tabaqât*, ms. Berlin, f. 60 b

(5) Question du « *haml al amânah* », cfr. ici, chap. XI, II, d

mêmes, jusqu'à les annihiler — Or c'est aux devoirs religieux envers les « choses intermédiaires » qu'il faut rattacher la création de l'enclos sacré et de la Ka'bah, ainsi qu'il est dit « le premier enclos sacré qui fut fondé pour les hommes, c'est celui qui est à Bakkah (= la Mekke), l'enclos béni » (Qor., III, 89). Tant que tu restes attaché à cet enclos, tu demeures séparé de Dieu. Mais lorsque tu t'en seras détaché réellement, alors tu atteindras Celui qui l'a créé et fondé, alors, contemplant la destruction du temple, en toi, tu auras la présence réelle de son Fondateur »

II. Parabole d'Aboû al Moghîth (= al Hallâj), in *Kalâbâdhî, ta'arrof*, n° 60 :

Aboû 'Abdallah Mohammad ibn Sa'dân m'a dit . J'ai entendu un d'entre les grands maîtres (1) me dire « J'étais un jour assis auprès de l'enclos sacré, quand j'entendis une plainte qui s'élevait du temple (2) « O mur, écarte-toi de la route de mes bien-aimés ! Celui qui te visite en toi-même ne fait le tawâf qu'autour de toi (3), tandis que celui qui Me visite en Moi-même fait le tawâf en Moi ! »

III. Tercet recueilli par Mozaffar Gholâm Jamîl (4)

Le shaykh al Hosayn ibn Mansoûr al Hallâj, Dieu l'ait en Sa miséricorde, m'a récité ceci

« O toi qui me blâmes de L'aimer, comme tu m'accables ..

Mais si tu discernais en Lui, Celui que je vois, tu ne me blâmerais plus !

« Les gens s'en vont au pèlerinage, — moi je vais en pèlerinage vers

[l'Ami qui demeure en moi.

« Ils y apportent des agneaux à sacrifier, — moi j'apporte mes veines et

[mon sang (5) !

(1) *Ba'd al kobârâ*, c'est-à-dire Aboû al Moghîth, comme le prouvent les trois recits parallèles dus à Ibn Sa'dân, l. c. 57°, 58°, 59°.

(2) Ce thème des « plaintes du mur » est aussi cité par Makki, *Qoût al qoloûb*, II, 122, voir trad. *suprà*, p. 70

(3) On a d'al Jonayd un vers exprimant la même idée (Qoshayrî, éd. Ansâri, I, 141, cf. Sobki, II, 35).

(4) Soufi inconnu ; cf. ms. Londres, 888, f. 324 b, 325 a.

(5) Vers cité par Ibn 'Arabi, *fatouhât*, I, 498

« Il en est qui processionnent autour du temple, — mais sans que leurs
 [membres se déplacent
 Car c'est en Dieu qu'ils processionnent, — et Il les a dispensés du
 [Haram (1) ']

c) *La seconde consultation des qâdis*

Reprenons le récit d'Ibn'Ayyâsh (2), relatif à la phrase découverte par Hâmîd sur le « remplacement du pèlerinage légal » (3). — Quoique al Hallâj eût déclaré que « c'était là simplement une tradition, qu'il avait rapportée telle qu'il l'avait entendue », — c'est à cela, observe Ibn'Ayyâsh, « qu'on s'attacha obstinément pour le perdre ».

Hâmîd tenait maintenant la preuve réclamée « Il consulta les deux qâdis qui exerçaient alors leur juridiction sur Bagdad, Aboû Ja'far Ibn Bohloûl et Aboû 'Omar Ibn Yoûsof. La fatwâ d'Aboû 'Omar fut : « Cette proposition est une impiété (*sandaqah*) qui entraîne obligatoirement la peine capitale, — car on n'a pas à inviter le *ẓimlîq* à résipiscence (4) »

« La fatwâ d'Ibn Bohloûl fut : « Il n'y a pas d'obligation à le mettre à mort, tant qu'il n'est pas prouvé qu'il ajoute foi à cette proposition. Car on sait que les traditionnistes rapportent des faits d'impiété sans pour cela y ajouter foi. Ainsi donc, s'il déclare que c'est une opinion qu'il a rapportée, mais que personnellement il désavoue, aucune charge ne

(1) Double sens d'aller visiter la Mekke, et de pecher, ils n'ont plus besoin d'y aller parce qu'ils sont saints

(2) *Nishwâr*, ff 54 a-b

(3) Le crime de cette phrase, c'est qu'elle change le lieu de l'observance, la Mekke, tout en respectant les rites traditionnels. Un contemporain d'al Hallâj, Abou Hâshim al Jobbâ'i le mo'tazilite discuta la nécessité de certains rites du pèlerinage à la Mekke tels que le *lawdîf* sans qu'on pensât à le poursuivre en justice (*farq*, 184).

(4) Principe malikite classique. C'est aussi le principe de l'école de Sofyân al Thawrî « L'hérésie n'a pas de résipiscence » (Ibn Taymîyah, *kawâkib*, t XXVI, p. 241 de ma copie)

subsiste contre lui, s'il déclare au contraire qu'il y ajoute foi, il faut l'inviter à résipiscence sur ce point, s'il obéit, aucune charge ne subsiste contre lui, mais s'il refuse, alors seulement, il y a obligation à le mettre à mort »

La procédure que traçait la fatwâ d'Ibn Bohloûl aurait permis à al Hallâj d'échapper au piège qu'on lui tendait, puisqu'il avait précisément fait une déclaration qui rentrait dans le premier cas d'acquittement prévu par Ibn Bohloûl (1) — En cette occasion, Ibn Bohloûl faisait preuve de cette belle indépendance de caractère à laquelle les historiens rendent hommage (2) Il n'alla pas plus loin Ibn 'Ayyâsh dit brièvement « qu'on se guida, pour résoudre le cas d'al Hallâj, sur la fatwâ d'Aboû 'Omar, — et les évidences que l'on acquit sur son cas, sur son hérésie, son impiété, ses moyens de séduction à l'égard des foules » — En d'autres termes, le vizir Hâmid choisit délibérément la fatwâ d'Aboû 'Omar qui supprimait, pour l'accusé, toute possibilité de se défendre, puis comme Ibn Bohloûl, *qâdi de l'Ouest*, avait la préséance sur Aboû 'Omar, Hâmid s'arrangea pour profiter d'une séance où Ibn Bohloûl, absent, serait remplacé par Ibn al Oshnâf, un qâdi suppléant, ce qui laisserait à Aboû 'Omar toute liberté d'action, ce jour-là il lui serait aisé de faire lire la proposition incriminée, et de faire adopter par le tribunal la fatwâ qu'il tenait prête (3)

(1) C'est ce qui permet d'expliquer la protestation un peu elliptique d'al Hallâj (ici p. 282) « Vous n'avez pas le droit d'user contre moi d'interprétation qui vous y autorise ! » C'est-à-dire, selon la paraphrase d'al Hamadhâni, « vous n'avez pas le droit de condamner comme mienne une proposition qui ne l'est pas ! » — Et, selon celle d'Ibn al Wardî, « le prétexte que vous invoquez contre moi n'est pas une faute qui entraîne la mort, mais une de celles dont on accepte la *tawbah* ».

(2) Yâqoût, *odabâ*, I, 82, Sâbi, 293-294

(3) Ibn Farhoûn (*dîwân*, p. 189) déclare que cette fatwa de condamnation d'Aboû 'Omar fut rédigée par lui, de concert « avec Aboû al

d) *La seance de condamnation.*

« Chaque fois qu'un juge injuste tient la plume,
 Il y a un Mansoûr (= Hallâj) qui meurt sur le gibet »
 (Roûmî, *Mathnawî*, lib II, § 23, vers 13).

1 *Recît d'Ibn Zanjî (1).*

« Chaque jour, dit Ibn Zanjî, on apportait au tribunal de Hâmid quelques-uns des cahiers saisis au domicile des disciples d'al Hallâj, on les plaçait devant lui et il les passait à mon père pour qu'il les lût Et il faisait toujours ainsi. Or, voici qu'un de ces jours-là, mon père lut devant lui, en présence des qâdîs Aboû 'Omar et Aboû al Hosayn Ibn al Oshnânî, un d'entre les traités d'al Hallâj il y était dit que
 « quand l'homme, qui désire accomplir le pèlerinage legal (*hajj*) n'en a pas le moyen, — il doit disposer dans sa maison un enclos isolé (2), qu'aucune chose impure ne touche, où nul n'entre, qu'il ne laisse traverser par personne, puis, l'époque du pèlerinage légal venue, il doit faire la procession rituelle tout autour ainsi que cela se fait au Bayt al Haram, accomplir cela, et aussi les œuvres pies (*manâsik*) qu'on accomplit à la Mekke, comme, par exemple, réunir trente orphelins, leur préparer le meilleur repas possible, les inviter dans cet enclos, et leur offrir ce repas en les servant soi-même, puis, quand ils ont fini de manger et qu'ils se sont lavé les mains, vêtir chacun d'eux d'une chemise et lui remettre sept drachmes (ou trois · je ne sais plus), — et tout cela, étant fait, lui tiendra lieu du pèlerinage légal »

« Quand mon père eut lu ce passage, le qâdî Aboû 'Omar se Faraj al mâlikî, et contresignée par d'autres mâlikites qui se trouvèrent d'accord avec ces deux maîtres » Il paraît y avoir ici confusion avec la condamnation d'al Shalmaghânî, à laquelle Abou al Faraj prit part (*farq*, 250)

(1) *Quatre Textes*, pp. 10-11*.

(2) Enclos carré, autour duquel processionner sept fois.

tourna vers al Hallāj . « D'où as-tu pris cela ? — Du « *Kutāb al ihhlās* » d'al Hasan al Basrī. — Tu en as menti, ô toi dont le sang peut être versé sans péche (*yā halāl al dam*) ! Nous avons entendu lire le *Kutāb al ihhlās* d'al Hasan al Basrī, et il ne contient pas un mot de ce que tu as rapporté ! ».

« Et, au moment où Aboû 'Omar prononça : « ô toi dont le sang peut être versé sans péché », Hâmid lui dit : « Ecris cela ! », tandis qu'Aboû 'Omar était occupé ailleurs à finir sa phrase à al Hallāj. Mais Hâmid se mit à lui redemander de mettre par écrit ce qu'il avait dit. Lui s'en défendait, détournait la conversation, tant et si bien que Hâmid tendit à Aboû 'Omar l'encrier qu'il avait par devers lui, et l'invita à prendre une feuille de papier. Il refusa, mais Hâmid le pressa d'écrire avec tant d'autorité qu'il ne put lui tenir tête. Et il signa (la formule) : « Il est licite de verser son sang. » — Et les membres présents du tribunal signèrent après lui. Mais lorsqu'on donna à al Hallāj lecture de la sentence, il s'écria : « Mon dos est protégé, — mon sang ne peut être versé sans péché ! (1) Vous n'avez pas le droit d'user contre moi d'exégèse qui vous y autorise ! Ma profession de foi c'est l'Islām, et mon madhhab c'est la Sonnah, et la vénération (2) due à Aboû Bakr, 'Omar, 'Othmān, 'Alī, Talhah, al Zobayr, Sa'd, Sa'id, 'Abd al Rahmān ibn 'Awf et Aboû 'Obaydah ibn al Jarrāh ! Il y a des livres de moi, traitant de la Sonnah, qui se trouvent chez les libraires (3) ! Dieu ! que Dieu protège mon sang (4) ! » — Et il ne cessait de répéter cette phrase (5), tandis que

(1) *Damī harām*, opp. à *damī halāl*

(2) *Tafdīl* des dix « *ashāb al mobashsharah* », « canonisés » de leur vivant par Moḥammad (cfr. Bokhārī (comp. Qor. XLVIII, 18)

(3) Hâmid ordonna en conséquence d'en supprimer la vente (cfr. ici, p. 295)

(4) « Allah fī damī ! » Formule consacrée, cfr. in Hilāl al Sābī, éd. Amedroz, p. 281 « Abā al Hasan fī damī ! » Dugat ne l'a pas comprise.

(5) « Qu'on lui laisse le soin d'interpréter » (Ibn Sinān).

l'on rédigeait les pièces et que l'on parachevait ce qui était nécessaire. Puis la séance fut levée, et al Hallāj ramené au cachot dont on l'avait sorti. »

2 Autres récits

Tel est le compte rendu détaillé de la séance selon Ibn Zanjī, greffier adjoint, témoin oculaire — récit adopté par presque tous les historiens du Khalifat. Donne-t-il bien la physionomie exacte de la séance ?

Nous avons conservé deux autres récits contemporains (1), assez différents, sur cette scène finale du procès. L'un, anonyme (2), se contente de nous montrer al Hallāj, à bout d'arguments, répondant à Hâmid : « Eh bien, moi, je vous maudis ! (3) », — et Hâmid, ironique, concluant : « Nous tenons la preuve, maintenant, de ce [que tu te prétends Dieu] dont on t'avait accusé ! » — L'autre (4), beaucoup plus important, émane peut-être d'Ibn Sinân, on le trouve recopié, par Aboû Yoûsof al Qazwînî, par Ibn al Jawzî, et par al Kotobî, qui, cela est important, l'a inséré dans ses extraits tirés d'al Khatîb, *aux lieu et place* du témoignage d'Ibn Zanjî, le jugeant sans doute plus exact.

Ce récit commence ainsi : « Et dans les œuvres d'al Hallāj, on lisait que si l'homme jeûne trois jours, jour et nuit, sans rien prendre, et prend, le quatrième jour des feuilles d'endive (5) comme repas, — cela le dispense du jeûne de

(1) Comp. le résumé postérieur de Zakariyâ al Qazwînî : le vizir et le qâdî lui dirent : nous avons appris que tu as dit « celui qui a du bien, il vaut mieux qu'il le donne en aumône aux pauvres plutôt que de s'en servir pour le pèlerinage — Oui, je l'ai pris de tel livre — Tu en as menti, ô zindiq ! »

(2) Ap. *fihi*st, p. 191, l. 28, est-ce d'après Ibn Khodhyân al Farghânî ?

(3) Reprod. in Ibn al Qâîh.

(4) Publiée par de Goeje, ap. *'Arib*, p. 93.

(5) *Hindibâ*, chicorée (*intybus*). La tradition hébraïque révérait ce légume (Exod. XII) — De même le hadîth « Sur chaque feuille d'endive,

ramaddn S'il prie, en une nuit, une prière de deux prosternations (*rak'ah*) qui dure du début de la nuit jusqu'au matin, — il est libéré, après cela, de l'obligation de la *prière légale* S'il distribue en une fois tout son bien en aumônes ce jour-là, — cela le dispense désormais de la *dîme* S'il construit un enclos, jeûne, puis tourne autour processionnellement, sans vêtements (1) plusieurs fois — il est libéré du *pèlerinage légal* S'il va aux Qoboûr al shohadâ (tombes des Martyrs) (2), dans le cimetière de Qoraysh, et y reste, dix jours durant, à prier, à invoquer Dieu, à jeûner sans rien prendre qu'un peu de pain d'orge et de gros sel, — cela le dispense désormais de toute dévotion (*'ibâdah*) pour le reste de sa vie » Aussi les foqahâ et les qodât furent convoqués en présence de Hâmid. Là on demanda à al Hallâj « Reconnais-tu cet ouvrage ? — C'est le *Kitâb al Sonan* (Livre des traditions), d'al Hasan al Basî » Hâmid lui demanda « Ne suis-tu pas les prescriptions qu'il contient ? — Certes oui, je suis les prescriptions de ce livre dans le culte que je rends à Dieu » Alors le qâdî Aboû 'Omar s'écria « Mais ce livre est la destruction des lois de l'Islâm ! » et entama une phrase qu'il termina par ces mots « ô toi dont le sang peut être versé sans péché ! » Puis il signa la formule « son sang peut être versé » Les foqahâ l'imitèrent et rendirent la fatwâ de condamnation à mort, — autorisant à verser son sang »

3 Leur comparaison

1° Le motif invoqué contre al Hallâj en seance n'est pas sim-

il y a une goutte d'eau du paradis » (Mottaqî, *Kanz al 'ommal*, IV, 14) — La laitue est sacrée pour les Yézidis (Ximenez, *Au pays du diable*, ap *Archives asiatiques*, Galata, janv 1912, p. 78).

(1) C'est-à-dire, revêtu seulement de l'*ihram*.

(2) Voir notre identification p. 121 Au temps d'al Khatîb (trad Salmon, 174-175), le peuple y voyait les tombes de compagnons d'Alî, dont un sahâbî. Yâqoût (IV, 586) ne sait les identifier.

plement, comme Ibn Zanjî le dit, une théorie du « remplacement du pèlerinage légal », il s'agit là, Ibn al Jawzî le prouve, d'une doctrine générale applicable aux cinq actes d'obligation (jeûne, prière, dîme, pèlerinage, culte). Et quoique la formule développée par Ibn al Jawzî paraisse déformée par l'esprit de parti (1), nous y retrouvons le principe essentiel du madhhab d'al Hallâj en droit appliqué, « *forû'* », le principe de l'*isqât al wasû'it*, « caducité des rites intermédiaires [entre l'homme et Dieu] » (2)

2° Dans les deux versions, al Hallâj affirme qu'il n'est pas l'inventeur de cette doctrine, — qu'il la tient, par tradition, d'al Hasan al Basrî, un des huit *sohhâd* d'entre les *Tâbî'oûn* (compagnons des compagnons du Prophète) Et il précise sa source. Nous avons vu plus haut (3) que cela est très probablement exact. Et l'attitude d'al Hallâj, après la lecture de la sentence, protestant, sans se retracter, qu'il sait que son madhhab est celui de la *Sonnah*, confirme cette impression.

3° Les deux versions sont en complet désaccord au sujet de la réponse que fit le qâdî Aboû' Omar à cette affirmation d'al Hallâj. Selon Ibn Zanjî, il lui infligea un démenti, déclarant que jamais al Hasan al Basrî n'avait dit cela. Ce démenti, s'il a été prononcé, ne serait qu'un expédient oratoire, une parade à une riposte inattendue, une proposition invérifiable, — que le caractère connu du qâdî rend suspecte. De plus, la personnalité d'al Hasan al Basrî était violemment attaquée à cette époque par les traditionnistes stricts, tant *hashwiyah* que *shi'ites* (4). Et la haine tenace que les juristes

(1) Peut-être est-ce un extrait des *Sonan* d'al Basrî, compilés par la secte des Bakîyah.

(2) Cfr *infra*, chap. XIII, 1

(3) Ici p. 276.

(4) Ex par al Fadl ibn Shâdhân al Râzî (+ avant 280/893), cfr notre notice ap *Essai*, chap. IV.

malikites ont vouée (1) à la mémoire d'al Ḥasan al Basrî fait douter que le malikite Aboû 'Omar ait tenu à le justifier, en l'occurrence, du soupçon d'avoir formulé la proposition incriminée

Le texte préféré par Ibn al Jawzî (2) porte, au contraire, que c'est pour avoir fait sienne une proposition connue, qui était bel et bien d'al Ḥasan al Basrî, qu'al Hallâj fut condamné par le qâdî Aboû 'Omar. Cela s'accorde mieux avec ce que nous savons de la consultation anticipée des qâdîs avant la séance. Ils étaient prévenus, la proposition leur avait été soumise, — et la question de Ḥâmid, demandant à al Hallâj s'il la fait sienne, semble posée exprès pour écarter l'objection préalable du qâdî Ibn Bohloûl, qu'al Hallâj aurait pu la rapporter, sans, pour cela, l'adopter (3)

4° Ni Ibn al Jawzî ni Ibn Zanjî n'avouent que cette séance de condamnation avait été préparée et « truquée » par le vizir Ḥâmid et le qâdî Aboû 'Omar. Or nous avons vu plus haut, grâce à Ibn 'Ayyâsh, . que le vizir Ḥâmid avait noté la proposition à condamner, — l'avait soumise aux qâdîs, et avait choisi la formule de condamnation du qâdî malékite comme plus expéditive. Toutes les hésitations du qâdî Aboû 'Omar, qui serécuse au moment de confirmer par écrit la sentence de mort qui semble lui avoir « échappé », ne sont donc qu'une comédie préméditée pour rejeter l'odieux du rôle sur son partenaire le vizir Ḥâmid paraît avoir tout le temps l'initiative, mais il est clair que malgré sa violence ce vieux « préfet à poigne » n'était qu'un jouet entre les mains discrètes et déliées du qâdî expert en intrigues. Aboû 'Omar

(1) Cfr. notice de Jean Léon Africain (ap. *Essai*, I c.).

(2) Et al Kotobî, qui avaient peut-être vérifié que la proposition *était* effectivement dans les *Sonan* d'al Ḥasan al Basrî. Pourquoi le qâdî se refusait-il à signer ?

(3) Cfr. *ici*, p. 279-280.

qui, vingt ans plus tôt, pour servir la haine du khalife nouveau, avait accepté de conduire Badr al Mo'tadidî, avec un sauf-conduit, jusqu'au guet-apens de ses assassins, savait maintenant employer la haine d'autrui pour le succès de sa propre ambition

e) *La confirmation de la sentence et l'ordre d'exécution*

La séance levée, « Hâmid remit le proces-verbal à mon père, dit Ibn Zanjî, il lui recommanda . d'envoyer à al Moqtadir bî Allah le compte rendu de la séance en relatant ce qui s'y était passé, de joindre à ce pli les fatwâs, en le priant d'autoriser l'exécution . puis d'écrire une autre lettre pour le chambellan Nasr, en lui demandant de faire parvenir la première à al Moqtadir bî Allah, et de transmettre la réponse qui y serait faite Mon père écrivit les deux lettres, inséra les fatwâs dans le pli destiné à Al Moqtadir bî Allah mais deux jours passèrent sans qu'il reçût de réponse », observe Ibn Zanjî, sans autre explication.

Voici ce qui était arrivé. Nasr avait bien transmis la lettre, — mais « il avait, note Ibn 'Ayyâsh (1), effrayé la Sayyidah, mère d'al Moqtadir, sur les conséquences de l'exécution d'al Hallâj « Je suis convaincu, lui dit-il, que le châtiment du supplice de ce saint homme (*shaykh ṣāliḥ*) retomberait sur ton fils (= al Moqtadir). » Elle voulut empêcher al Moqtadir d'ordonner l'exécution, mais il ne céda pas, et donna à Hâmid l'ordre de procéder à l'exécution. La fièvre le prit, le jour même, et Nasr et la Sayyidah redoublèrent d'instances auprès de lui Il révoqua l'ordre, et renvoya un messenger à Hâmid pour le prévenir de contremander l'exécution Et la chose traîna plusieurs (2) jours, puis la maladie qui avait fait peur un moment à al Moqtadir le quitta ».

(1) *Nishwâr*, f° 54 b

(2) Trois.

Reprenons le récit d'Ibn Zanjî (1): « Pareil retard inquiétait Hâmid, un regret le prit d'avoir écrit cette lettre, une crainte qu'elle eût été interceptée, sans la possibilité de découvrir le coupable. Et, le troisième jour, il dicta à mon père une seconde lettre adressée à al Moqtadir bi Allah, qui reproduisait les termes de la première, puis ajoutait « Ce qui s'est passé au tribunal s'est déjà ébruité et se répand, du moment que l'exécution d'al Hallâj ne s'ensuit pas, il faut s'attendre à des émeutes (2), il n'y a pas deux personnes pour en douter », et il redemandait qu'on autorisât l'exécution. Il fit remettre cette missive à Moflih (3), avec mission de la faire parvenir, d'obtenir une réponse et de la lui rapporter.

« Le lendemain matin, la réponse (4) d'al Moqtadir revint, par l'entremise de Moflih, portant que « Étant donné que les qâdîs ont conclu, par fatwâ, à son exécution, et qu'ils ont déclaré licite de verser son sang, il faut que tu convoques Mohammad ibn 'Abd al Samad, le préfet de la police (5);

(1) *Quatre Textes*, p. 11* l. 19, p. 12* l. 10. — Comp. Ibn Sinân (selon al Qazwîni, ap. Sibî Ibn al Jawzî, ms. Londres, Or. 4619, ff. 73 b, 74 a). « La réponse tardant, Hâmid craignit qu'al Moqtadir ne revînt sur sa décision à cause de ses familiers, et à cause de la vie de renoncement, d'ascèse, de mortifications et de piété menée par al Hallâj en prison. Il lui écrivit donc « les foqahâ ont conclu par fatwa à son exécution. On a ébruité et publié son hérésie, son impiété, sa sorcellerie, ses prétentions à la puissance divine. Si l'émir des croyants ne fait pas exécuter ce que les foqahâ ont décidé, il y a des gens qui s'insurgeront et seront enhardis contre Dieu et ses prophètes ». Et Hâmid s'efforça de faire prévaloir son point de vue, craignant que la chose ne se retournât contre lui ».

(2) Comme en faveur d'Ibn 'Atâ, cfr. *suprà*, p. 261.

(3) Aboû Sâlih Moflih al Aswad, chef des eunuques noirs.

(4) L'ordre scellé, *tawqî'*.

(5) C'est au *sâhib al shortah* de punir les crimes dont la sanction (*hadd*) a été portée (Amedroz, *Mazdâm*, *JRAS*, 1911, p. 664 et n. 1). Cfr. Nâzoûk, ici chap. VIII.

qu'al Hallâj lui soit livré, pour être flagellé de mille coups, dût-il mourir sous les coups, s'il n'en meurt pas, qu'on lui tranche la tête » Hâmid fut tout joyeux de cette réponse, et l'inquiétude qui l'avait troublé le quitta. »

Ibn 'Ayyâsh, qui ne mentionne pas cette correspondance, nous montre (1) Hâmid intervenant personnellement, « insistant », de vive voix auprès d'al Moqtadir, guéri « O prince des croyants ! si al Hallâj continue à jouir de la vie, le peuple apostasiera à cause de lui, et cela mènera ton sultanat à sa ruine. Donne-moi donc congé de le faire exécuter ; et si tu t'en trouves mal, après, tue-moi ! » — Al Moqtadir consentit à l'exécution, et Hâmid s'en revint le faire exécuter, le soir même du revirement d'al Moqtadir. »

« Hâmid, dit Ibn Zanjî (2), fit alors venir Mohammad ibn 'Abd al Samad, lui lut lui-même l'ordre du khalife, et voulut lui faire prendre livraison d'al Hallâj, mais l'autre s'y refusa, craignant, dit-il, qu'on le lui arrachât des mains. Alors Hâmid l'avertit qu'il lui fournirait de ses gardes particuliers pour l'escorter jusqu'à la préfecture de police de la rive occidentale. Finalement ils convinrent qu'on amènerait le condamné le lendemain soir, à l'heure d'al 'ashâ ; qu'Ibn 'Abd al Samad serait là, avec un groupe d'hommes à lui, et avec d'autres agents tenant à la main des mules chargées de bâts ; prêts à courir à côté d'elles à la façon des palefreniers, de façon qu'en installant le condamné sur une des mules, on pût l'entraîner (3) tout au milieu de cette troupe. Pour terminer, Hâmid lui ordonna de « le flageller de mille coups ; s'il périt sous les coups, lui trancher la tête, la mettre de côté, et brûler le tronc. [« Sinon, arrête la flagellation (après

(1) *Nishwâr*, f° 54 b

(2) *Quatre Textes*, p. 12*, l 10-19.

(3) À travers la foule, pour éviter un coup de main de ses amis

les mille coups), fais-lui couper une main, puis un pied, puis l'autre main, puis l'autre pied. Et, le tronc une fois brûlé, expose la tête sur le devant du pont] (1). » Il ajouta : « Et même s'il te dit : Je vais te faire couler un Euphrate d'or et d'argent, ne l'écoute pas, ne fais pas interrompre son supplice. »

(1) [Addition d'Ibn Sinân] Cette aggravation de peine semble due à l'initiative du Vizir, le Khalife avait simplement prescrit la décapitation (cf. ici pp. 306, 312, comp. p. 222)

CHAPITRE VII

LE MARTYRE

SOMMAIRE

	Pages
I. — Le récit officieux	
a) Temoignage du greffier adjoint Ibn Zanji.	292
II. — Les épisodes isolés, récits de témoins oculaires.	
a) La dernière nuit.	296
b) Le legs.	299
c) L'arrivée sur l'esplanade	300
d) La flagellation et les mutilations.	304
e) La crucifixion et le coup de grâce.	305
III — Les récits synthétiques du supplice	
a) Le récit d'al Razzâz.	308
b) Le récit de Hamd	309
c) Le récit d'Ibn Khafif et le rôle du vizir Hâmid	309
d) Comparaison des trois versions.	312
IV — Les épisodes posthumes	
a) La crue du Tigre	314
b) La croyance à une substitution :	
1 D'un homme	315
2 D'un mulet	316
3 D'un démon ou d'un phantasme	316
V — Les visions après la mort .	
a) D'Ibn Fâtik.	318
b) D'Abou al Yamân al Wâsiṭi	318
c) D'al Shibli et d'autres.	320
VI. — Notes	
a) Sur le quatrain « <i>Nadimi</i> .. »	322
b) Sur la sentence « <i>Hasb al wadjid...</i> »	324
c) Sur la chronologie de l'année 309/922	329

I

*Le récit officieux**a) Temoignage du greffier adjoint Ibn Zanjî*

« Le lendemain, la nuit venue, Mohammad Ibn 'Abd al Samad se rendit à la convocation de Hâmid, avec des hommes à lui et des mules chargées de bâts. Alors le vizir fit dire à sa garde d'escorter le préfet à cheval, jusqu'à ce qu'il fût bien arrivé à la prefecture de police, et il avertit celui qu'il avait préposé à la surveillance d'al Hallâj de l'extraire de son cachot pour le livrer à l'escorte de Mohammad Ibn 'Abd al Samad. Et cet homme a raconté que lorsqu'il lui ouvrit la porte, lui ordonnant de sortir, à un moment où il n'avait pas coutume d'ouvrir la porte, al Hallâj lui demanda : « Qui donc est chez le vizir ? » — « Mohammad Ibn 'Abd al Samad ». — « C'en est fait de nous, ô Dieu ! » s'écria-t-il. Sorti de sa prison, al Hallâj fut mis sur une des mules chargées d'un bât, et entraîné au milieu des palefreniers qui les accompagnaient, tandis que les hommes de la garde de Hâmid l'escortaient à cheval, jusqu'au pont ; alors ils s'en allèrent. Et Mohammad Ibn 'Abd al Samad passa la nuit là, avec ses hommes, massés tout autour de la prefecture.

« Et lorsque le matin se leva, — c'était le mardi 24 dhoû al qa'dah (1), — le préfet fit amener al Hallâj sur l'esplanade de la prefecture (2), et ordonna au bourreau de le flageller. Et la foule s'attroupa, — il se fit un rassemblement considé-

(1) 26 mars 922. Sur cette date, cf. *infra*, p. 329.

(2) *Rahbat al majlis*. A l'extrémité Ouest du pont, amarré sur la rive Est devant Bâb al Tâq, al Solami (*tabaqât*) dit plus brièvement « il fut exécuté à Bâb al Tâq ».

nable, innombrable Il fut flagellé jusqu'aux mille (1) coups bien comptés, sans qu'il criât « assez ! » ou « ah ! » Il dit seulement, après le six-centième coup, à Mohammad Ibn 'Abd al Samad « Laisse-moi te parler, j'ai une bonne nouvelle à te donner, qui équivaldrait, pour le Khalife (2), à la prise de Constantinople (3) ! » — « On m'a déjà prévenu que tu dirais cela, et bien plus encore, mais il n'y a pas moyen d'interrompre les coups que tu dois recevoir. »

« Les mille coups donnés, on lui coupa une main, puis un pied, puis l'autre main, puis l'autre pied. Sa tête fut coupée et le tronc brûlé (4) J'étais là, au moment même, immobile, sur le dos de ma mule, en dehors de la préfecture ; et le tronc se tordait sur les braises, et les flammes flambaient Quand il n'y eut plus que des cendres, on les jeta dans le Tigre La tête resta exposée pendant deux jours dans Bagdad, sur le pont (5), puis on l'emporta en Khoràsân, où on la promena, de canton en canton.

(1) 500 seulement selon Hamd, in Ibn Bâkoûyeh, cfr. ici p. 9, 600 selon 'Attâr

(2) Addition d'Ibn Miskawayh

(3) On la croyait alors réservée au Mahdi (Maqdisi, « *Bad'* », ed Huart, II, 65) A un khalife portant le nom d'un Prophète (ap 'Oyoûn, *F H A*, p 21 Cf de Goeje *Carmathes*, 16) Il y avait un hadith là dessus (Hammer, *Geoch Osm Recherches*, I, 522-523)

(4) Al Tabarî (+ 310/923) note la mutilation des quatre membres, la decapitation et l'incinération, de même al Souûfi (*awâ'iq*) al Khotabi et al Mas'oudî Ibn Abî Tâhir (ap *fihrst*) note simplement les mille coups de fouet, les mains coupées et l'incinération. — Et al Bîrouni ajoute que l'incinération se fit au moyen de naphte Al Baghidâdî (*farg*) intercale, entre la mutilation et la decapitation, une mise en croix d'une journée Ces deux derniers auteurs se sont servis des documents soufis dont nous parlons plus loin

(5) Il semble qu'il y ait là une erreur, car al Khotabi (+ 350/961) précise que les mains et les pieds coupés furent exposés en public, avec sa tête, *sur le mur de la Prison Neuve*, ce qu'al Mas'oudî confirme, pour la tête et les mains, en disant que cette prison s'appelait al Motiaf

« Ses disciples se mirent à se persuader les uns les autres qu'il reviendrait dans quarante jours. Comme il advint cette année-là que la crue du Tigre fut abondante, ses disciples prétendirent que c'était à cause de lui, parce que ses cendres s'étaient mêlées à l'eau. Et l'un des disciples d'al Hallâj soutint que celui qui avait été supplicié était un ennemi d'al Hallâj, transformé à sa semblance (1). Certains d'entre eux prétendirent qu'ils l'avaient aperçu, le lendemain même du jour (2) où ils avaient vu sa fin et son supplice, monté sur un âne, et suivant la route d'al Nahrawân (3), et comme ils lui faisaient fête, il leur dit (4) « Se peut-il que vous soyez comme ces veaux (5) qui pensent que c'est moi que l'on a flagellé et mis à mort ? » — Et l'un d'entre eux soutint qu'une mule avait été métamorphosée à son image (6).

« Après le supplice, le chambellan Nasr fit montre de son deuil, déclarant qu'on avait calomnié cet homme, qui était un vrai serviteur de Dieu.

et était sur la rive Ouest (*tanbith*, ed Goeje, p. 387). Sur le site de cette « Prison Neuve », cfr ma *Mission en Mesopotamie*, t. II, p. 111, ne pas la confondre avec *al Matbaq*.

Quant au *gibet du pont*, au milieu du double pont (jumellé) de bateaux, c'était le plus célèbre de Bagdad. de 289/901 à 300/912 on y vit accroché le cadavre du khâdim rebelle Aboû 'Alî Wasîf (Mas'ôûdî, *Morôûj*, VIII, 202-203), exposé avec le corps du chef qaimate Ibn Abî al Qaws, en 289/901 (Id., *id.* VIII, 204).

(1) « Ainsi que cela s'était passé pour Jésus, fils de Marie », — note Ibn Sinân.

(2) Ce jour-là, dit Ibn Sinân.

(3) Al Mizwân, selon al Hamadhânî (lapsus).

(4) Récession d'Ibn Sinân : « Dites à ces veaux qui pensent que c'est moi que l'on a exécuté. Non celui-là n'était pas moi ».

(5) *Baqar* — variantes *faqar* (*sic*), *nafar*, qui est plus probable.

(6) Tout cela est aggloméré dans le résumé ordinairement consulté d'Ibn al Athîr (*Kâmil*, VIII, 94).

« Et l'on (1) fit comparattre en groupe les libraires qui jurèrent de ne vendre ni acheter aucun des livres d'al Hallāj (2) »

Ce compte rendu détaillé d'un témoin oculaire directement mêlé aux événements, contient, ici comme plus haut (3), des réticences voulues et des lacunes involontaires que d'autres documents nous permettent de repérer ; entre autres, le laps de temps écoulé entre la mutilation et la décapitation, car on dut le hisser, selon l'usage (4), sur un gibet (5), pour faire un solennel exemple

« Il n'y avait personne à Bagdad qui n'eût assisté à son exécution (6). » Dans la foule considérable des assistants se trouvaient des témoins, amis ou ennemis, dont les récits nous ont été conservés ; nous donnons ici, tels quels, ces fragments, récits d'épisodes isolés, que la tradition soûfie s'est essayée, plus tard, à harmoniser en récit continu. En les classant grossièrement sous les rubriques suivantes : *La dernière nuit*, — *Le legs*, — *L'arrivée sur l'esplanade*, — *La flagellation et les mutilations*, — *La crucifixion et le coup de grâce*.

(1) Ibn Sinân précise que ce fut Hâmid.

(2) Conséquence de la déclaration d'al Hallāj à la séance de condamnation (Cfr. *supra*, p. 282)

(3) Ex les hésitations du khalife à la fin du procès, *supra*, p. 288

(4) Cfr. Qor. XXVI, 47 (et *supra*, p. 222).

(5) Distinct du lieu où on l'avait lié pour le mutiler, cfr. ici l'exacte miniature persane extraite des *Āthār* d'al Bîr ōnî, à celle extraite d'Attār (*Mantiq al tayr*) qui le fait mutiler sur un poteau, alors qu'il fut mutilé à terre sur une natte, « à plus de dix-neuf pas » du gibet, selon le récit synthétique d'ibn Khaffif, ici *infra*, p. 309

(6) Mot des *mandqib* cités par al Qazwînî cfr. Sibṭ Ibn al Jawzî. *Mir'ât...*, ms. Londres, f° 75a.

II

*Les épisodes isolés*a) *La dernière nuit*

Recit (1) du qâdî des qâdîs d'Egypte Aboû Bakr Ibn la Haddâd al Miṣrî (2).

« Lorsque vint la nuit où il devait être, à l'aube, mis à mort, il se leva de nuit pour prier, tant que Dieu voulut [Puis, sa prière finie, il ne cessa de se répéter « tromperie, tromperie . (3) »]. Lorsque la plus grande partie de la nuit fut passée, longtemps [après s'être tu, il s'écria « Vérité, vérité ! (4) » Et] (5) il se mit debout, s'enveloppa de ses vêtements pour s'apprêter, étendit ses mains, la face dans la direction de la Ka'bah, et il prononça des paroles, assez distinctes pour qu'on pût les retenir.

Or, parmi ce qu'on en a retenu, il dit : « Nous voici (6), pour

(1) Ce recit, d'une authenticité certaine, et d'une importance dogmatique capitale, a été publié. 1° par al Solamî, qui le tenait d'Aboû Bakr Ibn al Qaffâl al Shâshî, en son *ta'rikh al soufîyah* (*Quatre Textes*, II, n° 14), 2° par un anonyme, probablement le hanbalite Ibn 'Aqîl, qui le tenait de Masrouq ibn al Khidî al Kâtîb, en ses *Akhbâr al Hallâj* (*Quatre Textes*, IV, n° 2) Nous en avons publié cinq recensions, pour la partie en prose in *Tawâsin*, p. 201-205.

(2) Ibn al Haddâd, né en 264/877, mort en 345/956, qâdî des qâdîs (shâfi'ite) d'Egypte en 322-324, 324-325 et 333-334, séjourna à Bagdad de 310 à 311 (cfr. Sobkî, II, 214, 302). Il recueillit probablement ce récit d'Ibn Fâtîk (cfr. *Quatre Textes*, p. 16; comp. la recension d'Ibn Bâkoûyeh, par l'intermédiaire de Hamd et d'Ahmad ibn Mohammad Morta'ish ap. *Quatre Textes*, III, n° 1, traduite ici, pp. 5-8).

(3) *Makr*, litt. ruse. Dans le Qor'ân, la « ruse » de Dieu qui trompa Iblîs, et qui fit croire aux Juifs et aux chrétiens qu'Il avait laissé crucifier réellement Jésus, — qu'Il avait laissé un de ses saints en proie à une agonie cruelle (Qor. III, 47-50).

(4) C'est-à-dire « c'est donc vrai je vais être supplicié réellement ».

(5) Les deux passages [] sont de la recension d'Ibn Bâkoûyeh.

(6) Théorie du *shâhid*, cfr. ici p. 256 et chap. XII-r-a-4.

Te servir de témoins ! C'est dans Ta grâce que nous venons chercher le refuge, et, dans la splendeur (prééternelle) (1) de Ta gloire, la clarté ; pour que Tu fasses paraître (enfin) ce que Tu veux, dans Ton essence sublime et par Ton décret ! C'est « Toi qui es dans le ciel Dieu, et sur la terre Dieu » (Qor. XLIII, 84) C'est Toi qui viendras irradier, visible (sur terre, au Jugement), quand Tu le voudras (2), comme Tu as irradié (au ciel, devant les Anges) Ton décret sous l'image de « la plus belle forme » (Qor. XCV, 4 l'humaine en Adam) (3), et dans cette forme est l'Esprit (4), qui énonce la science, l'éloquence et la libre puissance

« C'est aussi Toi qui as assigné à ce témoin actuel (= al Hallāj lui-même) l'ipséité même de Ton essence divine (5) Comment se fait-il, puisque c'est Toi [qui as assumé le rôle de mon essence pour Te montrer (parmi les hommes), dans le dernier de mes états (6), — quand Tu en es venu à faire révéler mon Essence (Toi, mon Dieu) par Mon Essence (7)]

(1) *Sand* (al lāhoût), cfr. *Tawāsin*, pp. 129-130

(2) Théorie du *tajallī*, cfr. ici, chap. XI, iv, a.

(3) Add. *Akhbār al Hallāj* [sans que Tu aies une forme].

(4) *Rūh nāṭiqah* Cfr. là-dessus chap. XII, ii, d. Le Dr Goldziher incline à y voir l'équivalent de la *nafs nāṭiqah* hellénistique, « l'âme rationnelle » — *Akhbār* « sous cette forme qui est l'Esprit. »

(5) *Howī* (cfr. ici chap. XI, iv, b) —, le droit de parler de Toi à la première personne — *Akhbār* « al howī al yasīr » restriction prudente.

(6) *Karrāt* L'état ultime où la quoddité (*annī* = *howī*) du saint n'est plus que Dieu seul Le Dr Goldziher trouve a 'aṭb *karrātī* une saveur de metempsychose Ce n'est, je pense, que le dernier des *maqāmāt al moqarrabīn*, l'*ayn al jam'*, l'union immédiate de substance a substance Cfr. ici, p. 260 — Mas'ūdī (*tanbīh*) et 'Iyād (*shifā*) appellent cet état *ta'alloh*, le *θεωσις* neoplatonicien

(7) Corriger d'après notre traduction ici, celle qui est donnée *supra*, p. 7, l. 5 — A partir d'ici, al Hallāj, pour exprimer son état d'union intime avec Dieu, parle au nom de Dieu, à la première personne. J'ai essayé de faire saisir cette transformation du sujet en mettant les initiales des possessifs en majuscules

(1), et à faire paraître les réalités de Mes sciences et de Mes miracles, — M'élevant, dans Mes Ascensions, jusqu'aux trônes de Mes prééternites, tout en M entretenant de Mes créations (2)

« Comment se fait-il (3) que, maintenant, je sois arrêté, emprisonné, exposé à la mort, mis au gibet, brûlé, mes cendres livrées aux vagues de la crue ?

« Ah ! [la moindre parcelle de (mes cendres), cet aloès (4) (ainsi brûlé pour Toi), m'est le gage, pour Mes transfigurations (5), d'un corps glorieux] (6) plus grand que les plus grandes montagnes ! »

Puis il récita :

« Je Te crie deuil (7) ! pour les Ames dont le témoin (temporel = al Hallāj lui-même) disparaît, — dans l'au delà des générations (8) dans le Témoin même de l'Eternel (9) !

« Je Te crie deuil ! pour les Cœurs sevrés depuis si longtemps, — des nuées de la revelation divine, ou s'amasse en océans la sagesse (10) !

(1) [Recension *Akhbār al Hallāj* [« qui as pris pour Te montrer aux hommes, le rôle de mon essence, aux instants où Tu Te substituais à elle par l'extase, *'ind aghyābika*]. Prudente rédaction hanbalite

(2) Al Hallāj exprime ici son union au *kalām nafsī* divin — Cfr. chap XII, II, d.

(3) « Puisque je suis uni si intimement à Dieu ».

(4) *yanyōū* (racine. *najja*), c'est un parfum qui se pulvérise (*'itr yodaqq*), par opposition au *malāb*, parfum qui se dilue (*'itr māt'*) et au *kibb*, parfum qui se coagule (*'itr yābis* — Anbāī, *nozhat al alibbā*, 384. — Cfr. *Tawdsin*, p. 207, n 6)

(5) En tant que divinisé, au Jugement Le mot pour « corps glorieux » est *haykal*, littéralement « temple, sphère d'influence d'un astre »

(6) [Recension des *akhbār al Hallāj* [ce qui demeurera de moi, mes idées immatérielles, transfigurées, seront plus grandes que..]

(7) La *nā'*, le chant de deuil arabe preislamique (cfr Ibn Hajar, *al fath al bārī*, extr ap *al Manār*, Caïre, t XII, p 4 année 1327).

(8) *Hashābil* : le texte des *Akhbār*, retouché, est trad p. 8, l. 1.

(9) Le juge du Jugement dernier : comp la *Ruḍyah* XXIII

(10) Vers d'al Hallāj, resté célèbre, cité par al Solamī (*tafsīr*, in Qor., L, 36), al Qoshayrī (*laḥd'if*, in Qor. XXII, 41) et 'Omar al Soḥrawardī (*'awārif*, éd. 1312, I, 74).

« Je Te crie deuil ! pour la Langue de la Verité ! depuis longtemps —, son souvenir ne représente plus rien à l'imagination !

« Je Te crie deuil ! pour l'Eloquence (1) (inspirée, qui m'a été donnée) ! — devant qui cèdent toutes les paroles des orateurs, leur dialectique et leur pénétration (2)

« Je Te crie deuil ! pour les Arguments élaborés par les intelligences ! — D'eux tous, rien ne subsiste (dans les livres) que des ruines

« Je Te crie deuil ! j'en jure par ton amour (ô mon Dieu) ! pour les Vertus de ceux-là — qui ont su dresser leurs montures à obéir (3)

« Car tous sont déjà passés (et le désert est vide), nulle trace d'eux, ni puits, ni vestige. — Ils sont passés comme 'Ad, disparus comme les habitants d'Iram (4) !

« Et la foule qu'ils ont laissée divague à tâtons —, plus aveugle que les bêtes, plus aveugle même qu'un troupeau ! »

b) *Le legs.*

La *wasīyah*, c'est-à-dire le *legs*, est, selon l'usage constant des soufis, la parole d'adieu, la recommandation suprême, le testament spirituel que le khâdim demande à son shaykh au moment de le quitter.

Fâris-ibn ('Isâ al Dīnawarī) a dit (à Ahmad-ibn-Mohammad-ibn Salâmah al Marwazī) (5) :

« Un homme (6) dit à al Hosayn-ibn-Mansour « Fais-moi un legs ! — Prends garde à ton moi ! Si tu ne l'asservis pas à Dieu, il t'asservira en excluant Dieu ! » — Et un autre

(1) *Bayân* ; cfr. *supra*, p. 297.

(2) Ce vers est placé avant le précédent dans la récitation d'al Solami.

(3) Cfr. le mot d'al Kilâni sur al Hallâj « il a trebuché . »

(4) Cf. Qor. LIII, 50 La cité d'Iram (Qor. XLVIII 16), au pied des jardins de Shaddâd, dans le désert central d'Arabie, selon la légende préislamique Monographiée par un contemporain, Naqqâsh (*fihrist*, 33). 'Ikrimah et Mâlik l'identifiaient avec Damas (Najdi, p. 271)

(5) Selon al Khatib, 13°-14° ; texte et *isnâd* ap. *Quatre Textes*, p. 75*, note 4.

(6) Il ne nomme pas Ibn Fâtik, alors suspect (*mahjûr*, dit Haïawî, recopié par Jâmî ; cfr. ici, p. 48).

lui dit « Donne-moi une maxime (*waʿz*) ! — Sois, vis-à-vis de Dieu, celui là même qu'Il a prescrit que tu sois ! »

Ahmad-ibn-Fâtîh a dit (1)

« J'ai dit à al Hallāj « Fais-moi un legs ! — Ton moi ! Si tu ne l'asservis pas, il t'asservira ! (= te détournera de Dieu). »

[*Ahmad-ibn-Mohammad*] *Mortu'ish* a dit (récit d'al Harawī, d'après Ibn Bâkoûyeh) (2)

« J'ai entendu Ahmad (= Hamd), fils d' (al) Hosayn ibn Mansour (al) Hallāj, à Khojand (*sic*), me dire « La [dernière] nuit, je dis à mon père « Fais-moi un legs ! — Asservis vite ton moi, de peur qu'il ne t'asservisse ! — Père, dis-moi la chose, sans plus ? — Tandis que le monde œuvre son esclavage, toi, œuvre cela dont le moindre atome dépasse en beauté et en grandeur l'œuvre des deux mondes (3) ! — Qu'est-ce ? — La Sagesse »

c) L'arrivée sur l'esplanade.

Abou 'Amrou [*Mohammad-ibn al 'Abbās*] *ibn Hayyawayh* [*al Khazʿāz*] dit (4).

« Lorsqu'on sortit al Hallāj de prison pour le mettre à mort, — je m'avançai avec toute la foule et ne cessai de bousculer jusqu'à ce que je le visse Et il disait à ses disci-

(1) *Quatre Textes*, IV, n° 45, Solamī, *tafsīr*, in Qor. V, 101. Même texte ap. Ghazālī, *Ihyd*, éd 1312, t IV, p 54, explique par Yāfīʿ (*murʿat*, 541-a) et Sayyid Mortada, *ihāf*, IX, 33.

(2) In Harawī, ms Nourī 'Othmāniyah, 2 500 — Cfr 'Attar, *tadhkirah*, éd Nicholson, II, 142, l. 15

(3) *Thaqalayn* — Harawī (glose, reprod in Jāmi) c'est-à-dire « les génies et les hommes ».

(4) In al Khaṭīb, 66° (cfr *Quatre Textes*, II, n° 24). Ibn Hayyawayh, élève d'al Kholdī, est un *mohaddith* connu (Dhahabī, *moshtabih*, 92), disciple d'Ibn Marzobān (*ijāzatā*) et maître d'al Tanoūkhī (*qira'atā*), cfr Sarrāj, *masāʾir*, 3, 6, 227, 421

ples « Ne vous troublez donc pas de ceci ! Je reviendrai vers vous dans trente jours (1) ! » — Puis on l'exécuta. »

Abou al Hasan al Holwâni dit (2)

« J'étais là, le jour où al Hallâj fut exécuté on l'avait extrait de la prison, lié et enchaîné, mais il souriait et je lui dis :

« O maître, d'où te vient cet état ? — Des caresses de Sa beauté, tant elle attire ceux qui désirent l'Union ! » (3) Et il récita

« Celui qui me convie (4), pour ne pas paraître me leser,

« M'a fait boire à la coupe dont Il a bu (5), comme l'hôte qui traite un convive

« Puis, la coupe (6) passée de mains en mains, Il a fait apporter le cuir du supplice (7) et le glaive

« Ainsi advient de qui boit le Vin, avec le Lion (8) en plein Ete.

Le shaykh Ibrâhîm Ibn Fâtûh dit (9)

Lorsqu'on amena al Hallâj pour le crucifier, et qu'il aperçut le gibet et les clous (*masâmîr*), il rit tellement que ses yeux

(1) Transfert probable de la phrase dite, vingt ans auparavant, sur le même gibet du pont de Bagdad, par Ibn Abî al Qaws (+ 289/901), qarmate d'al Koûfah « je reviendrai dans 40 jours » (Mas'oudî « *morôuj* », VIII, 204). Ibn Zanjî (*supra*, p. 294) dit « 40 jours ».

(2) *Quatre Textes*, IV, n° 23, le compléter d'après Monâwi, *hawâlik dorriyah*

(3) Texte « *dalâl al jamâl, al jalîb ilayhi ahl al wisâl !* »

(4) Var « Mon ami » (Qazwîni, Ibn al Jawzî, Ibn al Tîqtaqa).

(5) Var. Baqlî (in Qor., VII, 155 « m'a invite, — m'a retenu » (cfr. Sha'râwî, *kibrî*).

(6) Var Qoshayrî (in Qor., XXVIII, 30) « le vin roux » — id *Genzâh*.

(7) *Nat'* décrit in Reiske (l. c. *infra*) et E. G. Browne (cfr. *supra*, p. 223, n. 3)

(8) *Tinnîn* var *nathrayn* (ap. *Quatre Textes*, IV, 35^r), pour « *nathrayn* », les deux petites étoiles du nez de la constellation du Lion.

(9) *Quatre Textes*, IV, n° 1, — et Maqdisî, *hall al romôuz*, Farghânî, *montahâ al madârik*, I, 356, II, 30, Maybodhi, *fawâidh*, ms. As'ad, 1611, f° 60b.

en pleuraient. Puis il se tourna vers la foule, et y reconnut al Shiblî. « O Aboû Bakr, lui dit-il, as-tu avec toi ton tapis de prière ? — Oui — O shaykh, étends-le moi ! »

Et al Shiblî étendit son tapis de prière. Alors al Hallâj pria, en faisant deux prosternations ; et je me trouvais auprès de lui. A la première (1), il récita la Fâtiḥah et les versets « Certes nous vous affligerons, à l'occasion, de la peur et de la faim, de pertes de biens, de vies et de récoltes. Annonce la joie aux patients qui disent, quand un malheur les frappe : Nous sommes à Dieu, et nous retournerons à Lui. — C'est sur eux que descendent les prières, et la miséricorde de leur Seigneur, ce sont eux, les bien dirigés » (Qor. II, 150-152) »

Et à la seconde, il récita la Fâtiḥah, et le verset « Toute âme goûtera la mort, et vous recevrez vos salaires au jour de la Résurrection ; qui aura évité l'enfer sera heureux et entrera en paradis ; car « qu'est-ce que la vie en ce monde sinon la possession précaire de choses vaines ? » (Qor., III, 182) ».

Et lorsqu'il eut terminé cette prière, son *salâm* final et sa *roḥṣah*, — il dit quelques paroles (*do'd*) ; je ne me souviens pas de toutes, mais seulement de quelques-unes, dont celles-ci :

« O notre Dieu ! C'est Toi qui irradies de tout côté, quoique Tu ne sois situé d'aucun côté (2) ! Par la vérité de Ton attestation (*qiyâm*) qui m'affirme ! Par la vérité de mon attestation qui T'affirme (3) ! Je te prie, ô mon Maître, de m'ac-

(1) L'ordre des rak'ahs est interverti in ms. Londres 888, Berlin 3492, et *Hall al romoûz*.

(2) Question du *jihah* (cfr ici, chap. XII-II-a), al Hallâj, qui le nie en droit canon pour le *hazz*, devait le nier en métaphysique.

(3) Ici, le texte insère une définition dogmatique qui est probablement une glose prudente :

« Et mon *qiyâm* qui T'affirme est subordonné à Ton *qiyâm* qui m'af-

corder la grâce de Te remercier de cette félicité que Tu m'as accordée, au point de cacher à la vue de tous les autres ce que Tu m'as dévoilé des flammes de Ton visage (1), — et d'interdire à tout autre le regard que Tu m'as permis à moi de jeter sur les choses cachées de Ton mystère (personnel) ! Voici ces gens, Tes adorateurs ; ils se sont réunis pour me tuer, par zèle pour Toi, pour se rapprocher (2) de Toi . pardonne-leur ! Si Tu leur avais révélé ce que Tu m'as révélé, ils ne feraient pas ce qu'ils font, et si Tu m'avais caché ce que Tu leur as caché, je ne subirais pas l'épreuve que je subis. A Toi louange en ce que Tu fais, à Toi louange en ce que Tu veux ! »

Puis il se tut et s'entretint avec le Seigneur en silence. Alors le bourreau, Aboû al Hàrith, s'approcha, et le souffleta si fort que son front fut fendu, et que le sang coula sur son nez.

Et al Shiblî poussa un cri, déchira sa robe, s'évanouit, ainsi qu'Aboû al Hosayn al Wàsîfî (3), et le groupe des *foqarâ* connus (4) qui se trouvaient là. Une émeute faillit écla-

firme, car le mien c'est de la *ndsôût*, et le tien, c'est de la *ldhoût*, cependant, voici ce que j'ai de *ndsôût* qui se perd dans Ta part de *ldhoût*, sans s'y mêler, et que Ta *ldhoût* s'est emparée de ma *ndsôût*, sans y avoir touché. Par la vérité de Ton Eternité dominant ma temporalité ! Par la vérité de ma temporalité, revêtue du déguisement de Ton Eternité !... » Sur la formule précatrice « *as'aloka bi haqq . an* », voir notre observation sur les *ad'tyah* d'al Hallaj (*Quatre Textes*, pp 24, 25, 26 et n° 2) Cette formule paraissant être mo'tazilite et insinuer que Dieu est obligé en rigueur de justice (*ex condigno* des scolastiques, opp. à *ex congruo*) vis-à-vis de celui qui Le prie, a été condamnée pour cela par les morj'ites hanéfités, Abou Hanifah et al Qodoufî. Mais l'emploi qui en est fait ici n'est pas mo'tazilite (*an torzuqani shokra* .) — Cfr sur le «*qiyâm bihaqqihî* », Qoshayrî, IV, 208, et *Akhhb.* n°s 1, 10, 32, 34

(1) Glose. « qui n'a pas de forme »

(2) *Taqarroba*, p. e. « pour T'offrir un sacrifice ».

(3) Cfr ici, p. 193

(4) Texte *al madhkkourîn*.

ter, car plusieurs de ses disciples mirent le feu aux maisons, tandis qu'on procédait à son exécution ».

Récit du qâdî Aboû al 'Alâ al Wâsîfî (1) .

« Quand on le mena au supplice (2), [son visage pâlit, puis de l'écume lui vint, avec un murmure aux lèvres, puis] (3) il récita (4) .

« J'ai cherché un lieu de repos, sur toute la terre, — Mais il n'est pas pour moi, sur terre, de lieu de repos

« J'ai obéi à mes désirs, et ils m'ont réduit en esclavage. . — Ah ! si je m'étais contenté de mon sort, je serais libre ! »

d) *La flagellation et les mutilations.*

Aboû al 'Abbâs ibn 'Abd al 'Azîz dit à al Hosayn-ibn Ahmad (al Râzî) (5) .

« J'étais dans la foule tout près de lui quand on le flagella. Il disait, à chaque coup de fouet : « Ahad ! Ahad ! » (ô Unique ! Unique !).

Aboû Bakr al 'Otoûfî dit à *Aboû 'Abdallah al Râzî* (6) .

« J'étais dans la foule tout près d'al Hallâj. Il fut flagellé de telle et telle façon avec le fouet. Puis on lui coupa les mains et les pieds sans qu'il dît mot »

(1) In al Khatîb, 60° (cfr. *Quatre Textes*, II, n° 16). Ce qâdî est Aboû al 'Alâ Mohammad-ibn 'Alî-ibn Ahmad-ibn Ya'qoub al Wâsîfî, né en 349/960, mort en 431/1039, accusé d'avoir fabriqué des *isnâd* à certains hadîth (Dhahabî, *tabaqât al qorrâ'*, ms. Paris, 2084, f° 111^{a,b})

(2) Ibn Khallikân donne ce distique sur l'autorité d'Aboû Bakr ibn Thawâbah al Qasrî qui dit l'avoir entendu prononcer par al Hallâj « sur le gibet » (*Wasfayât*).

(3) [Complété d'après Ibn Fadl Allah, *masâlik*]

(4) C'est un distique d'Aboû al 'Atâhiyah (+ 213/828) *diwân*, éd. Beyrouth, 1888, p. 95. — En l'attribuant à al Hallâj, la *Genizah* du Caire y ajoute un troisième vers. « Le temps m'a fait des présents, et je lui en ai fait, et ce qu'il m'a donné était doux et amer »

(5) Al Solamî, ap. *Quatre Textes*, II, n° 20. Cf. Rabbi Akiba.

(6) *Quatre Textes*, II, n° 19, utilisé par al Biroûnî, *dihâr*.



Miniature arabo-persane
datee de l'an 707/1307

ms Edinbough
University Library n° 161 1^o 11,
communiqué par T. W. Arnold

PLANCHE IX — Intercession d'al Hallaj (pp 304-305)



Miniature persane du XVII^e siècle

ms Paris, arabe 1459 f° 113^v

PLANCHE IX — Intercession d'al Hallaj (pp 304-305)

N B — Cette miniature est (comme le reste du manuscrit, des *uthān* d'al Bīrūnī) copiée sur l'œuvre originale dont provient la miniature reproduite en haut de la planche. Leur comparaison est fort instructive

Fâris [al *Baghdâdî*] dit à 'Abd al Wâhid ibn 'Alî (1) .

« On lui coupa les (quatre) membres, le jour de son exécution, — un à un ; sans que son visage pâlit » (2)

e) *La crucifixion et le coup de grâce*

Abou Ishâq Ibrahim-ibn Mohammad al Qalânî al Râzî dit à *Mohammad ibn Ahmad-ibn al Hosayn al Warrâq* (3) .

« Le jour où l'on crucifia al Hosayn ibn Mansour, — je m'arrêtai devant lui, lorsqu'il fut crucifié (4), il disait « O mon Dieu ! je vais entrer maintenant dans la demeure de mes désirs, pour y contempler Tes merveilles ! Mon Dieu ! puisque Tu témoignes ton amour à ceux-là même qui te font tort, comment se fait-il que Tu ne le témoignes pas à celui-ci (= moi-même) à qui il est fait tort en Toi (5) ? »

Manşour-ibn 'Abdallah dit à *al Solamî* (6)

« J'ai entendu un de nos amis (7) dire . al Shiblî vint se placer devant al Hosayn crucifié, le regarda et lui dit (8) :

(1) *Quatre Textes*, II, n° 18

(2) Un texte arabe anonyme, inséré dans le texte d'Attâr (II, 144, l. 2 3), fait dire à al Hallâj, barbouillant les moignons de ses bras dans son sang : « Deux prosternations sont nécessaires en amour, mais l'ablution qu'elles précèdent n'est valable que si elle est faite avec le sang ! » Ces deux prosternations avant l'ablution sont de règle chez les Khaffiyah (cfr. Blochet, *Esoterisme*, 1910, p. 176) La légende ajouta bientôt qu'une voix céleste réconfortait le supplicié pendant la flagellation « N'aie pas peur, Ibn Mansour ! » Sur quoi un certain 'Ahd al Jalîl al Saffâr observait, avec une ironie macabre, que ce miracle lui faisait admirer, plus que la foi d'al Hallâj, celle du bourreau, puisque malgré cette voix, il continuait son office ('Attâr, *tadhk*, II, 142)

(3) Al Solamî, ap. *Quatre Textes*, II, n° 17

(4) La recension d'Ahmad ibn Fâtik dit simplement « après qu'on l'eut mutilé . » (*Quatre Textes*, IV, n° 26)

(5) « *Ila man yotdhâ fika* » Cfr. le distique « *Oridoḥa* ».

(6) *Quatre Textes*, II, n° 8

(7) Est-ce Bondâr-ibn al Hosayn (cfr. ms Londres, 888, f. 323 b)

(8) Sorte de formule d'exorcisme. Comment as-tu manqué à la disci-

« Ne t'avions-nous pas interdit d'accueillir aucun hôte, homme ou ange (Qor'ân, XV, 70) ? »

'*Isa al Qasâr* dit à '*Abdallah ibn 'Alî al Sarrâj* (1) :

« La dernière parole (2) que prononça al Hosayn ibn Mansûr (al Hallâj) lors de son exécution et de sa crucifixion, fut celle-ci « Ce que veut l'extatique, c'est l'Unique, seul avec Lui-même ! » — Et il n'est pas un des shaykh qui l'ait entendue sans s'émouvoir sur son sort, et sans trouver belle une telle parole »

Abû Bahr al Shiblî dit (3) .

« Je m'avançai vers al Hallâj, quand on lui eut amputé les mains et les pieds, et qu'on l'eut crucifié au gibet Je lui dis (4) : « Qu'est-ce que la mystique ? — Son moindre degré, tu le vois ici (5) — Et son degré suprême ? — Tu ne peux y avoir accès, et pourtant tu verras demain ce qu'il adviendra Car c'est dans le mystère divin, où il existe, que je le témoigne, et qu'il te reste caché »

Au soir tombé, on vint donner de la part du khalife l'autorisation de le décoller Mais l'officier du Hars (6) dit : « Il se fait tard, remettons à demain ».

plaine de l'arcane en prêchant l'union mystique en public ? Il est plutôt singulier que ce soit le mot des gens de Sodome à Loth

(1) Al Sarrâj, in *Kitâb al loma'*, ms. Londres or, 7710, f° 164 b (Anis-dior) et éd Nicholson, et al Solamî, *Quatre Textes*, II, n° 23 (infia, p 324).

(2) *Id.* in Hojwiri, *kashf*, trad p. 311, (quand il fut mutilé), cfr. Sohrawardi d'Alep (363°-a-3°) ; cfr la *Gemzah* : « il la disait en br dissant, au sortir de la prison » (1451-a-5°)

(3) *Quatre Textes*, IV, n° 24.

(4) Prenant pour porte parole Bondâr-ibn al Hosayn al Sirafi, son ami, selon ms Londres 888, f° 323 b.

(5) Atténuation probable de la sentence laconique donnée dans les *mandqib* cités par al Qazwîni (ap. Sibî Ibn al-Jawzî, f° 75 a) « Quelle est la définition (*hadd* litt. terme) du soufisme ? — Ce que vous voyez ! »

(6) Sur le rôle exact du « *hars* », garde attachée à la personne du

Quand le matin fut venu, on le descendit du gibet, et on l'amena en avant pour lui couper le col. Il dit alors, à très haute voix « Ce que veut l'extatique, c'est l'Unique, seul avec Lui-même ! »

Puis il récita le verset. « Ceux qui ne croient pas à l'Heure dernière y sont entraînés en hâte ; mais ceux qui croient l'attendent avec une crainte révérente, car ils savent qu'elle est la Vérité ! (Qor XLII, 17) » (1)

Et l'on a dit que ce fut la dernière parole que l'on entendit de lui. Ensuite on l'amena devant le gibet, on le décapita ; puis son corps fut roulé dans une natte de tiges de roseau, sur laquelle on versa du pétrole, et brûlé. Ensuite, on porta ses cendres en haut du *Mi'dhanah* (2), pour que le vent les disperse »

Récit sans isnâd (3)

« Quelques sôûfis lui crièrent, à lui crucifié : « Celui qui a répudié le monde n'a qu'à prendre l'autre vie [pour épouse] ! Celui qui a quitté Dieu (*al Haqq*) n'a, pour Le rejoindre, qu'à prendre le gibet comme monture ! » (4)

khalife, distincte de la *shor'tah*, force de police attachée à la capitale, cfr. Tabari *tà'rikh*, pp 2122, 2133, etc. toutes deux alors à Mou'nis.

(1) Un annotateur anonyme turc, en marge de ce verset (ap Yâfi'i *Nashr*, ms Caire, II, 141, f° 10 a) observe « Los à Dieu ! pour ce saint verset, qui semble avoir été révélé à l'avance, exprès pour la mort de Mansour (= Hallâj), tant il est clair par lui-même. »

(2) *Mi'dhanah*, galerie supérieure (*hawâ*) du minaret, d'où l'on cite l'appel à la prière Var *Mantrah*. Il s'agit probablement du minaret du *Jâmi' al Qasr*, bâti quinze ans avant (cfr notre *Mission en Mésopotamie*, t II, p 43), ou de la pointe *al Mandrah* (sur le Tigre)

(3) D'Abou Yousof al Qazwîni (in Sibî Ibn al Jawzî, *mir'ât*, f° 75 a).

(4) Cfr le vers monique d'Ibn al Roumî *fi al masloûb* « Il est venu tout seul pour la danse où l'on se tient par les mains (*dastband*), — Quoiqu'il y ait quelque chose qui l'empêche de danser » (Wassâf, *montakhabât*, in *fine*).

III

Les récits synthétiques du supplice

« Voici le mi'rāj du soufisme ! »
 ('Attāi *tadhkirah*, II, 143)

Le témoignage d'al Shiblī que nous avons cité, fort ancien assurément, apparaît déjà comme un premier essai de synthèse des témoignages isolés que les assistants se communiquèrent après le supplice

En voici trois autres, beaucoup plus caractérisés .

a) *Le récit d'al Razzāz.*

Le premier est dû au propre frère du khādīm d'al Hallāj, *Abū al 'Abbās al Razzāz*, qui le fit à al Solamī (1)

« Mon frère était khādīm d'al Hallāj, et il m'a dit « Lorsque la nuit fut venue, dont l'aube avait été marquée pour son exécution, je lui dis : « O mon maître, fais-moi un legs ! — Prends garde à ton moi ! Asservis-le, de peur qu'il ne t'asservisse ! » — Il dit ; et le matin venu, quand il se leva pour être mené au supplice, il dit « Ce que veut l'extatique, c'est l'Unique, seul avec Lui-même ! » Puis on l'emmena ; il s'avancait avec fierté sous ses chaînes et disait :

« Celui qui me convie, pour ne pas paraître me léser,
 M'a fait boire à la coupe dont il a bu, comme l'hôte qui traite un
convive,
 Puis, la coupe passée de mains en mains, Il a fait apporter le cuir
du supplice et le glaive,
 Ainsi advient de qui boit le Vin, avec le Lion, en plein Été. »

« Puis il récita : « Ceux qui ne croient pas à l'Heure der-

(1) In *tafsīr*, Qor., XLII, 47, reproduit, probablement via Ibn Jahdam (*bahjah*), ap *manāqib al abrār* d'Ibn Khamīs al Ka'bt, d'où al Sha'rāwī (*tab. kob*) l'a tire, en estropiant avec Ibn Khamīs l'épithète « al Razzāz » en *al Rāzī* (*sic*)

nière y sont entraînés en hâte, mais ceux qui croient l'attendent avec une crainte révérente, car ils savent qu'elle est la Vérité ! »

Ensuite il ne dit plus rien après cela (1), jusqu'à ce qu'on eut fait de lui ce qu'on en fit, Dieu l'ait en sa miséricorde ! »

b) *Le récit de Hamd*

Le second récit synthétique est mis par Ibn Bâkoûyeh dans la bouche de Hamd, fils d'al Hallâj à la fin du long récit qu'il lui prête, récit que les documents que nous avons nous prouvent être l'agglomération d'au moins neuf témoignages différents (2) On l'a lu au chapitre I^{er}

c) *Le récit dit d'Ibn Khafîf et le rôle du vizir Hâmad*

Le troisième récit synthétique, mis par la tradition dans la bouche d'*Ibn Khafîf*, a servi de canevas à la légende hallâjienne mêlée de prose et de vers, telle qu'elle s'est transmise dans les ordres religieux postérieurs. On y retrouve dans un cadre apocryphe des détails fort anciens, probablement même authentiques, et qu'il nous faut analyser ici (3)

Al Moqtadir donna ordre d'amener al Hallâj ; on lui coupa une main, son visage restait impassible et sa langue muette. Il se frotta seulement le visage avec le moignon sanglant de son bras. Puis on lui coupa les pieds. « Il était au bord de la natte d'exécution. il fit alors dix-neuf pas sur les moignons de ses jambes dans la direction du gibet. Survint Aboû al Hasan al Balkhî (4) qui, lorsqu'il fut hissé sur le gibet, lui

(1) Ce récit prudent exclut donc trois sentences, cfr. ici p. 313

(2) Cfr. *Quatre Textes*, pp. 16-17, trad. ici pp. 8-10

(3) Texte in ms. Londres 888, f° 323 b-324 b et ms. Berlin 3492, f° 41 a 41 b

(4) Abou al Hasan 'Alî ibn Mohammad al Balkhî, élève préféré (*gholdm*) du célèbre mo'tazilî Aboû al Qâsim al Ka'bî al Balkhî (+ 319/931) fondateur de l'Ecole mo'tazilite dite *Bagdadienne*, fut à son retour

dit . « Gloire à Dieu, qui t'a livré au bourreau (1), ennemi de Dieu ! Que penses-tu maintenant des gens qui te baisaient les mains et te disaient « mon maître et mon seigneur », tandis que toi, tu te laissais faire ? »

« Puis arriva al Shibli, au milieu d'un groupe, où on lui avait passé son mouchoir autour du cou, on le traînait vers al Hosayn ibn Mansoûr al Hallâj pour qu'il le maudît aussi à cause de cela. Il leur disait « laissez-moi ! — Nous ne te lâcherons pas, tant que tu ne l'auras pas maudit, ou fait maudire par un messenger » Il regarda de droite et de gauche et aperçut Fâtîmat al 'Omawîyah (2) Il lui dit . « Approche-toi de moi » Elle s'approcha et il lui dit « Va trouver al Hosayn ibn Mansoûr : dis-lui · Dieu t'a donné accès à un de ses secrets, mais comme tu l'as publié, Il t'a fait goûter au glaive ! » Retiens ce qu'il répondra, puis demande-lui « qu'est-ce que la mystique ? » — Il dit et elle alla vers lui et dit « Je suis l'envoyée d'Abou Bakr al Shibli — Transmets ton message. — Il te dit · Dieu t'a donné accès à un de ses secrets, mais comme tu l'as publié, Il t'a fait goûter au glaive ! » — Mais il récita (3) .

« J'ai été téméraire, j'ai dévoilé ton nom, — oui, quand ma patience a

[été vaincue !]

« Quoi de plus beau envers tes pareils, — que de découvrir leurs voiles ?

« Si l'on me critique, en — ton visage j'ai mon excuse

« Car la pleine lune est pauvre au prix de — ton visage, ô pleine Lune ! »

du pèlerinage reçu en triomphe à Bagdad, à cause du renom de son maître alors vivant (Kotobî, *'Oyoûn al tawdrikh*, ms. Gotha, 1567, f° 111 a)

(1) « Amkana minka » (cfr. Qor , VIII, 72)

(2) Une autre récitation (Hamadhâni, *takmilah*, — Baqlî, *Shathiyât*, f° 125, Jildaki, (531-a) dit « Fâtîmat al Nisâpourîyah », par confusion avec une pieuse femme de ce nom, morte au siècle précédent (Jâmi, éd. Lees, p. 721)

(3) Ces vers sont d'al Hosayn ibn al Dahhâk al Khali' (cfr *infra*, p. 322), comme de Goeje l'avait déjà remarqué (*'Arfb*, p 100, n. 1) — Cfr *Kutâb al aghânî*, 1^{re} éd., VI, 193 (cf. VI, 171).

Puis il dit : « Va retrouver al Shibli et dis-lui . Par Dieu ! je n'ai pas publié Son secret , et s'il en était comme il le dit, alors, le mieux serait de dire des tribulations (*mihan*) des prophètes qu'elles étaient destinées à les punir. » Puis elle dit : « O maître, qu'est-ce que la mystique ? — Cela où je suis ! Par Dieu ! jamais je n'ai su dissocier un moment son bonheur d'avec sa souffrance ! »

Et Ibn Khafif dit : « Je m'avançai auprès de lui, la nuit où il avait été crucifié , il était sur le gibet , il m'aperçut, et j'étais alors incrédule sur son cas , il m'appela pour que je me rapproche de lui , ce que je fis Et il me dit : « Il nous avait appelés à (1) Sa réalité, et puis, Il a fait de nous ce que tu vois. »

Lorsque le matin fut venu, le vizir Hâmid ibn al 'Abbâs arriva, avec sa suite à cheval (2), et avec le préfet de police Mohammad Ibn 'Abd al Samad . Alors Hâmid s'avança vers le gibet . il tira de sa manche un rouleau de papier qu'il remit à Mohammad Ibn 'Abd al Samad , celui-ci le déroula. Il contenait une attestation rendue par *quatre-vingt-quatre* (3) notables, d'entre les *foqahâ* et les *qorrâ'* (4). Sa teneur était . « Exécute-le . sa mort est nécessaire à la paix de l'Islam ; que son sang retombe sur nos cous (5) ! » — Le vizir dit . « J'en veux des témoins ! » — Et les témoins (*shohoûd*) (6) s'offrirent à lui, de tous côtés. Il leur dit . « Voici votre attestation ; voici vos signatures ! — Oui, répondirent-ils, exécute-le ! sa mort est nécessaire à la paix de l'Islam (7) , que son sang retombe

(1) Var. nous l'avons traité suivant . Sens cf. *Nadîmî* . »

(2) *Markab* cfr le mot d'Ibn Zanjî (p. 293), sur sa monture

(3) Id ap *Qawl* — Watwât (*ghorar*) dit « 85 » (499-a) — « 70 » « selon la qasidah al *Khamr dani* », vers 5 (cfr ici chap X-1 3)

(4) Cfr le rôle d'Ibn Mojâhid *suprà*, pp. 240-246

(5) « Damoho fi riqâbinâ » = l'expression malikite technique « damoho fi 'onqi » ('Iyâd, *Shifâ*, éd 1312, II, 283)

(6) Sur le sens exact de ce mot, cfr ici p 196

(7) *Fi qatlihi salâh al moshimîn*

sur nos cous ! » — On le descendit du gibet, et le bourreau s'avança pour lui trancher le col. Alors le vizir dit aux témoins « L'émir des croyants est innocent de son sang ! — Oui — Et je suis innocent de son sang ! — Oui. — Et le préfet de police est innocent de son sang ! — Oui » Le bourreau s'avança vers al Hallâj, qui récita .

« Celui qui me convie » (1)

Puis sa tête fut tranchée, son tronc resta là, pendant deux heures du jour, et sa tête, [exposée] au milieu de ses mains et de ses pieds coupés, parlait en un langage dont on ne comprit que la fin « ô Unique ! Unique (2) ! » — Ensuite je m'avançai près de lui, et je vis que le sang qui coulait (3) avait écrit sur le sol « Allah ! Allah ! » (4) en *trente et un* endroits. Ensuite on le brûla dans le feu » (5)

d) *Comparaison des trois versions*

Ces récits synthétiques sont très remarquables. D'abord à cause des éléments qu'ils ont choisis, à l'exclusion d'autres, pour les classer dans un ordre variable. les cinq mots célèbres (6) qu'on prêtait à al Hallâj mourant, — sa *wasīyah*, « Ce que vent l'extatique » (*Ḥasb al wāḍiḥ*), — « Celui me convie... » (*Nadīmī* .), — « Ceux qui ne croient pas . » (*Qor.*, XLII, 17), — « O mon Dieu, je vais entrer » (*Ilahya asbahto* .), et les questions qu'on lui avait posées. « Qu'est-

(1) Cfr. *supra*, p. 301

(2) Détail transposé, cfr *supra*, p. 304.

(3) Le sang de sa main mutilée selon les « *mandqib* » utilisés par al Qazwīnī. Comp. *supra*, p. 309.

(4) Cfr *infra*, pp. 374, 386, 389. les fatwas à ce sujet.

(5) Comp 'Alī al Bārīzī (536-a), ms. Paris 2060, f° 39 b, et Monāwī; *Kawākib*

(6) Kharkoûsht (*tahdhtb*, ms Berlin Spr 832, f° 7^a — pour « mā al taṣawwuf ») et Hojwīrī (*Kashf*, trad p. 311, pour « ḥasb al wāḍiḥ »).

ce que la mystique? » (*mâ al tasawwof*), et « Ne t'avions-nous pas défendu. . » (*Qor.*, XV, 70) :

Sentences	al Shibli	al Razzâz	Ibn Bâkoûvelî	Ibn Khaffîf
<i>Wasiyah</i> .		I	I	
<i>Nadîmî</i> . . .		III	II	II
<i>Ilahya asbahto</i>			III	
<i>Qor.</i> XV, 70 .			IV	
<i>Mâ al tasawwof</i> .	I		V	I
<i>Hasb al wâjd</i> .	II	II	VI	
<i>Qor.</i> XLII, 17 .	III	IV	VII	

Puis ces récits donnent sur l'attitude des adversaires, sur celle du mo'tazilî Aboû al Hasan al Balkhî, sur celle du vizir Hâmîd, des détails d'une actualité singulière. L'antipathie traditionnelle du soufî pour le faqîh n'a pu, à elle seule, inventer un récit comme celui-là, qui nous montre les *foghâd* assumant la responsabilité de l'exécution, quant à l'historicité des multiples *fatwas* approbatives collectionnées par le vizir, elle est attestée par le supplice d'Ibn 'Atâ, qui lui avait refusé la sienne (1)

Enfin ces récits, comme les « *révelations posthumes* » dont il sera parlé plus loin, éclairent sur la valeur islamique réelle du supplice d'al Hallâj, ce que la légende fera dire à al Hallâj par Jonayd « Tu as percé dans l'Islâm une brèche, que seule ta tête (décapitée) pourra boucher » (2)

Selon les terribles apostrophes d'al Shibli, il avait « révélé le secret » du soufisme. Ainsi, al Hallâj sort de prison en *dansant* sous ses chaînes, — révélation du *raqs* (3), — en

(1) Cfr ici p 261

(2) Ap Monâwî, *Kawâkib*

(3) Danse extatique, extase de jubilation Il en existe un illustre exemple en Flandre au xiii^e siècle, dans Sainte Christine l'Admirable (de St-Trond, Flandre, 1150 + 1223), *Vie*, par Henckens, trad. Giron, 1892, St-Trond, pp 57-58) en extase, « elle se mettait à tourner sur elle-même, avec un mouvement tellement rapide que l'on ne pouvait

chantant 1) des vers passionnés sur l'ivresse extatique, révélation du *simâ'* (2) il dit à *haute voix* un verset du Qor'ân, — usage du *raf' al saïet fî al dhikr* (3) Et quand, crucifié, il répond, à celui qui l'interroge sur la définition de la mystique « C'est ce que tu vois » (= la croix), il insinue la thèse de la « *supériorité* (en mystique) des saints sur les prophètes » et de Jésus sur Mohammad C'est ainsi que le gibet d'al Hallâj devint pour la tradition comme la chaire doctrinale du soufisme (4).

Aussi, par une mise en scène dramatique d'un vers d'al Shiblî, la légende lui fait proclamer, du haut du gibet, qu'il s'était uni à Dieu « On lui dit, tandis qu'il était en croix : « Dis donc il n'y a pas de Dieu excepté Dieu ! » — Mais il dit

« La chambre ou Tu demeures n'a plus besoin de flambeaux (5) ! ».

IV

Les épisodes posthumes

a) La crue du Tigre

Zakariyâ al Qazwînî a dit (6) « Lorsqu'al Hallâj fut con-

plus distinguer aucune des formes de son corps Après, elle se jetait à terre comme épuisée Alors, un chant merveilleux se faisait entendre, il semblait sortir de sa poitrine, au-dessous du gosier ». .

(1) *Yatarannam*, note al Monâwî

(2) Cfr. ici *infra*, chap XIII-II-a-4, et du *sokr* (ivresse mystique)

(3) Cfr Ghazâlî, *ihyâ*, I, 216

(4) Cfr ici chap. IX, X et XI

(5) Ce mot, attribué à al Hallâj par Barhebraeus (ed Salhânî, 271), à Aboû al Qâsim al Sâ'ih par Harawî (in Jâmi', 214), à al Jonayd (distique) par Qoutûsî (ms. Caire, II, 143, p 35 36), fait partie d'un tercet qu'al Shiblî (al Ghazâlî, *Ihya* III, 147, IV, 347, cfr Gümushkhânî, p 217. Voir *supra*, p 43 et n 1), a emprunté au poète profane 'Abd al Şamad Ibn Al Mo'adhhal (Sarrâj, *masâri'*, 374)

(6) '*Ajd'ib al makhloûqât*, II, 112-113.

duit hors de la salle (après la sentence), il fit appeler un des *hojjâb* et lui dit « Si je suis brûlé, il y aura une crue du Tigre qui menacera d'engloutir Bagdad. Quand vous la verrez, prenez un peu de mes cendres et jetez-les pour que l'eau s'apaise »

« Lorsqu'il eut été crucifié et brûlé, l'eau (du fleuve) se mit à croître, si bien que Bagdad faillit être submergé. Et le Khalife dit « N'avez-vous rien entendu dire par al Hallâj à ce sujet ? » — Le chambellan (Nasr) dit « Si, émir des Croyants ! Il a dit de faire ceci et cela » — « Hâtez-vous de faire ce qu'il a dit » — Et ils jetèrent ses cendres (dans le Tigre), qui se calma, et les cendres y surnagèrent, écrivant sur la surface de l'eau « Allah ! » et l'eau s'apaisa »

Telle est la transformation subie, dans la tradition soufie, — par le fait déjà attesté par Ibn Zanjî, des « cendres jetées au fleuve »

Nous verrons la réfutation qu'en fit al Rifâ'i (1)

b) *La croyance à une substitution* (2)

1 *D'un homme.*

Abou Mohammad al Yâqoûtî dit à Ibrâhîm-ibn Ja'far ibn Abî al Kirmân al Bazzâz (3).

J'ai vu al Hallâj sur le pont, il était hissé sur une vache, le visage tourné vers la queue, et j'entendis qu'il disait « Ce n'est pas moi qui suis al Hallâj, j'ai été transformé à sa ressemblance, et lui a disparu » Et lorsqu'il fut approché de l'échafaud pour y être crucifié, j'entendis qu'il disait « O Toi qui décrètes (4) contre moi le malheur, — aide-moi contre le malheur ! »

(1) Cfr ici p. 417

(2) Publie in *Rev Hist Relig*, 1914, p. 195-207, en comparant avec le crucifix blasphématoire du Palatin

(3) Ap. al Khatîb, 59°, publie in *Quatre Textes*, II, n° 45

(4) *Mo'in . a'mnî* dilué en distique ap. Hamadhânî, *tahmilah*.

2 *D'un mulet*

Le qâdî Abou al Hasan Ibn 'Ayyâsh (1) m'a appris (récit de Abou 'Alî al Mohassin-ibn 'Alî al Tanoûkhi)

« Et, lorsqu'il eut été exécuté, ses disciples dirent : Ce n'est pas lui qui a été tué, c'est un *mulet* (bardhawn) appartenant à un tel (2), scribe du gouvernement, et il se trouva qu'effectivement il avait péri ce jour-là, quant à lui, disaient-ils, il reviendra vers nous dans quelque temps », et cette sottise est devenue l'opinion d'une secte parmi eux »

C'est à cette secte qu'*Abou al 'Alâ al Ma'arrî* fait ironiquement allusion (3) : « Pensez-vous, disait al Hallâj à ses exécuteurs, que c'est moi que vous tuez ? Eh bien, vous tuez une *mule* (baghlah) appartenant à al Mâdarâ'i » — Et de fait, la mule fut trouvée, tuée, dans son écurie

Depuis qu'il a été mis en croix, ces sectaires se tiennent sur les bords du Tigre, s'attendant à le voir reparaître.. »

3. *D'un démon ou d'un phantasme.*

Récit sans isnâd d'al Baqli (4).

« Un des shaykhs a dit après qu'il eut été exécuté, je le vis émerger du fleuve de Bagdad je lui dis « N'as-tu pas été tué, crucifié et brûlé ? » — Il me dit « Non, ils ne l'ont pas tué, ils ne l'ont pas crucifié, mais il leur *est apparu ansî* » (Qor. IV, 156).

Récit de Zakariyâ al Qazwîni (+ 682/1283) sans isnâd (5)
« Et l'on raconte qu'un de ses adversaires (6) était allé se

(1) Juge suppléant au procès (cfr. *supra*) ; ap *Nishwâr*, f° 54 b-55 a

(2) Abou Zonboûr al Hosayn ibn Ahmad al Mâdarâ'i (cfr. Sâbî, éd. Amedroz, index, s v).

(3) Ap *Risâlat al ghofrân*, éd Hindié, p 150.

(4) *Shaihiyât*, Ms Shahîd 'Alî, p 17.

(5) *'ajd'ib*, l. c — Ghazâlî, ap *Fadâ'ih*... éd. Goldziher, texte p. 30 l. 13 utilise déjà ce récit, qui paraît provenir d'Ibn al Kâjj

(6) Est-ce al Balkhî, cfr. *suprà*, pp. 309 310.

poster devant al Hosayn, qui était sur le gibet, et lui avait crié . « Los à Dieu ! qui t'a fait exposer là, en exemple aux hommes et aux anges, en avertissement pour les spectateurs ! » — Mais voici qu'il sentit par derrière lui al Hosayn lui-même, dont la main s'était posée sur son omoplate, et qui lui récitait [le verset coranique sur Jésus] « Non, ils ne l'ont pas tué, ils ne l'ont pas crucifié, mais il leur est *apparu* ainsi » (Qor., IV, 156).

Note d'al Kotobî (+ 764/1363) reproduisant, d'après al Khatîb, le passage des mémoires d'Ibn Zanjî (*in fine*) relatif à la théorie d'un sosie (1) .

« Et l'un des *'olamâ* de ce temps-là a dit « Si c'est cette opinion qui exprime la vérité, alors, peut-être est-ce un démon d'entre les démons qui s'est rendu visible sous cette forme empruntée (2), afin d'égarer à son sujet les hommes comme une partie des chrétiens a été égarée au sujet du crucifié »

Citation d'un manuscrit de la secte rifâ'ite des Harîrîyah, — discutée par Ibn Taymiyah (3)

Les anciens (*salaf*) disaient . « Al Hallâj n'était plus qu'à moitié un homme (4), aussi, à sa mort l'*annîyah* (5) ne lui a pas été retirée en réalité (6) (elle n'existait déjà plus), mais seulement en figure (7) »

(1) Kotobî, *'Oyoûn al lawârikkh*. Cette théorie a été adoptée par Harawî, Ghazâlî, et Maqdisî. Voir Ibn Zanjî, ici, *supra*, p. 294

(2) C'est la thèse de Manès sur le Christ (*Epistola fundamenti*, extrait dans S. Augustin, *De fide contra Manichæos*, xxviii).

(3) *Tafsîr al kawâkib*, t. xxvi.

(4) C'était un demi-dieu. Voir l'explication donnée à ce mot par la légende orthodoxe chez Mostawfî (*gozîdah*) *infra*, chap. X-ii-b

(5) Quoddite, hicceté. Al Hallâj n'avait plus d'autre principe d'individuation que Dieu (cf. *infra*, p. 377, n. 2)

(6) *Bi al ma'na*, réalité spirituelle

(7) *Şûratâ*, apparence matérielle. — Cfr. l'apostrophe de sa sœur dans la légende ; ici, *infra*, chap. X-ii-b

Citation des « Manâqib » (sic) utilisés par Aboû Yoûsof al Qazwîni (1)

« On a rapporté (qu'étant sur le gibet) il tourna sa face vers la foule, — et dit « Celui qui est (ici) visible a sa profession de foi rejetée, celui qui est (ici) invisible a sa profession de foi agréée ! »

V

Les visions après la mort (2)

a) d'Ibn Fâtîk

Hamd, fils d'al Hosayn-ibn Mansoûr nous a appris (3)

« [Aboû al Fâtîk] Ahmad ibn Fâtîk al Baghdâdî, l'élève de mon père, m'a dit, trois jours après son exécution « J'ai vu le Seigneur de la Gloire (4) en rêve, il me semblait que je me tenais en face de lui : je lui disais « Seigneur ! qu'a donc fait Hosayn ibn Mansoûr [pour mériter pareille catastrophe ?] (5) — Je lui ai révélé la réalité spirituelle du monde, mais il a fait de la propagande pour son compte personnel (6), et je lui ai fait subir le traitement que tu as vu »

b) d'Aboû al Yamân al Wâsîti

Le shaykh (Ibn Khafîf) a dit (7) :

« Au cœur de l'hiver, j'allai à Wâsîti où de fortes chaleurs

(1) In Sibî Ibn al Jawzî, *mu'dt*, f. 75 a

(2) Les rêves sont le cadre classique, en mystique musulmane, pour interroger les morts sur le sort que Dieu leur a fait, les apparitions ne pouvant se produire, selon l'orthodoxie, en état de *veille*

(3) Ibn Bâkoûyeh (*Biddâyah*, n° 2) *Akhhb*, n° 43 — Cf al Solamî (*Quatre Textes*, II, 24) sur l'autorité d'al Bijâlî (Aboû Bakr) Harawî écrit « Ibrahim ibn Fâtîk »

(4) Cfr Qor., XXXVII, 180. Dieu.

(5) Clause qui ne se trouve qu'ap. *Akhhb*, n° 43

(6) Il a voulu « personnaliser » ma vérité, la « personnifier ».

(7) *Sirat Ibn Khafîf*, d'al Daylamî (1362-a-16°) il nous en reste

me surprirent La nuit venue, je descendis chez un boulanger, où je dormis Le lendemain, après avoir achevé ma prière rituelle, mes devoirs et mes oraisons, j'allai m'asseoir au bord du Shatt (al Hayy) Là, je vis un shaykh fort âgé, je le saluai et il me rendit mon salut Je lui demandai « deux morceaux de pain, deux grenades et deux grappes de raisin — Comme tu voudras ? — Je voudrais les manger maintenant — Comme tu voudras — Je vais te compter quelque chose pour toi — Ce n'est que si tu les acceptes comme une aumône que je te les apporterai — Comme tu voudras » — Puis il partit et revint poser devant moi du pain et des grenades j'en mangeai une partie et laissai l'autre. Après m'être lavé les mains, — j'allai à la mosquée, là, je vis un groupe de gens, vêtus de *moraqqa'ah* (1), qui exposaient une question et la discutaient Je vins m'asseoir parmi eux et la leur expliquai A ce moment le shaykh à qui j'avais demandé à manger entra dans la mosquée, tous se levèrent pour lui faire honneur (2) et marquer leur respect (3) je compris que c'était le shaykh de ces soufis Quand il se fut assis, je repris la parole et achevai ma démonstration. Alors il m'interrogea et me dit « D'où es-tu ? — De Shirâz — Sous quel nom es-tu connu ? — Ibn Khafîf ». Il me demanda alors des nouvelles des shaykhs (de Shirâz) avec mille protestations de politesse. Je lui rappelai notre conversation du matin, et il sourit, après quoi, nous nous mîmes à parler ensemble, et nous en vîmes à aborder le sujet de Hosayn (ibn) Manşoûr.

Il me dit « Lorsque cette catastrophe arriva à Hosayn, je vis le Créateur en rêve, et lui dis « Mon Dieu ! ton serviteur

deux trad. persanes · d'al Baqlî (*Shathiyât*, ms. Qâdî'askar, f° 15 b, et d'Ibn Jonayd ms. Kopr., 1589 = 1144-a)

(1) Cfr *suprà*, p. 50.

(2) Vu son âge.

(3) Pour sa science

Hosayn avait retiré sa main du monde entier, et ne s'attachait qu'à l'océan de ton Unité et de ta sainteté Pourquoi donc lui as-tu envoyé cette calamité ? » — Et le Créateur me répondit « Nous lui avons dit un mystère d'entre nos mystères, — et il l'a prêché au peuple pour son propre compte, voilà pourquoi nous lui avons envoyé cette calamité. »

Le shaykh (Ibn Khafif) dit Je demandai à divers gens de Wâsit sous quel nom mon interlocuteur était connu « Aboû al Yamân (1) al Wâsiti ; c'est le shaykh et le modèle des habitants de Wâsit »

c) d'al Shibli et d'autres

A ces témoignages contemporains la primitive tradition joint d'autres récits dont l'*isnâd* nous manque :

Un maître de la vie spirituelle (2) a rapporté :

« Cette nuit-là, je me tins jusqu'au jour sous le gibet (d'al Hallâj) et je priais, quand j'entendis une voix : « Nous lui avons confié le secret de tous nos mystères, mais il a publié notre secret Et voilà la récompense de celui qui publie le secret des Rois ! »

« On raconte (3) qu'al Shibli, Dieu l'ait en sa miséricorde ! dit, après l'exécution de Hosayn ibn Mansour, Dieu l'ait en sa miséricorde ! : « J'ai invoqué Dieu cette nuit-là, — au chevet de sa tombe, — priant jusqu'à l'aube Et, l'aube venue, je dis : « Mon Dieu ! celui-ci était ton serviteur, croyant en Toi, sage, affirmateur de Ton unité, un de Tes saints ! Quelle est cette calamité qui s'est abattue sur lui ? » — Le sommeil alors me domina [Je vis le jour de la Résur-

(1) Sic. Baqlî ; var. Aboû Ihâm (ap Ibn Jonayd) La *konyah* « Aboû al Yamân » est connue (Qashayrî, éd 1318, p. 190)

(2) 'Attâr, II, 148, l 4 8

(3) Sohrawardî d'Alep, *Sharh al ta'arraf*, ms Bodl. 39 b., 'Attâr, II, 148, l. 8-12.

rection, et Dieu rendre une ordonnance] (1) et j'entendis une voix crier « Celui-ci est un d'entre nos serviteurs Nous lui avons laissé voir un de nos secrets, mais il l'a publié parmi le peuple, et nous avons fait tomber sur lui ce que tu vois. »

« On raconte (2) qu'*al Shibli* vit Hosayn ibn Mansôûr en rêve, après sa mort, et lui demanda (3) « Qu'est-ce que Dieu a fait de toi ? — Il m'a abaissé et Il m'a élevé — En quel lieu t'a-t-il abaissé ? — Au séjour de la sincérité, chez un souverain puissant (4) — Et qu'a fait Dieu de tout ce peuple (qui te regardait mourir) ? — Il a pardonné aux deux partis, à celui qui montrait sa pitié comme à celui qui montrait sa haine A celui qui m'avait en pitié. puisqu'il me connaissait, il avait pitié de moi A celui qui m'avait en haine. puisqu'il ne me connaissait pas, il me haïssait ; par zèle pour Dieu, lui aussi Il leur a donc fait miséricorde, puisque tous deux avaient leur excuse et agissaient par vertu »

— On raconte (5) qu'*un autre* le vit en rêve, tel qu'il apparaîtrait à la Résurrection debout, une lampe à la main, — mais le tronc décapité — « Qu'as-tu là ? — Cette lampe à ma main me fut donnée pour tenir lieu de ma tête coupée »

— On raconte (6) que *'Abbâsah al Tôûsi* (7) dit.

(1) [Add in 'Attâr] Cfr Mohammad al Bokhârî, *Mahâsin al Islam*

(2) Sohrawardî d'Alep, *Sharh al ta'arof*, ms Bodl. 8 a 'Attâr, II, 145, l. 12-18, recit dilué par Amin al 'Omari (*Manhal al safâ*)

(3) Question classique dans l'onniomantique soufie (cfr 'Qoshayrî, *in fine*, Ghazâlî, *ihyd*, t. IV)

(4) Qor., LIV, 55.

(5) 'Attâr, *tadhkirah*, trad Pavet, faite sur un texte oïgour (le passage manque dans l'édition Nicholson) Je proposerais « un flambeau auprès de lui », au lieu d' « une lampe à la main », d'après la miniature persane du ms Paris, supp pers., 1559, f° 45^b

(6) 'Attâr, II, 145, l. 3-4

(7) Soufi dont l'époque exacte est inconnue. 'Attâr cite ailleurs son opinion sur la précellence de Marie parmi les hommes à la Résurrection (cfr *in/râ*, chap. XII-iv-d)

« Demain, au jour de la Résurrection, lors de la compa-
 ration générale, Mansoûr Hallâj sera amené enchaîné
 autrement, s'il comparait nu et sans liens, — tous s'en-
 trebattraient »

VI

*Notes*a) *Note sur le quatrain « Nadimî.. »*

Ce quatrain célèbre suggère les observations suivantes :

a) *Origine* — On l'a dit plus ancien qu'al Hallâj. Le qâd Aboû Yoûsof al Qazwînî observe, à son sujet, qu'Aboû No-
 wâs le composa, pendant une nuit d'orgie, où le khalife al-
 Amîn l'aurait menacé de mort, pour lui avoir répondu, au
 sujet de sa beauté, dont il était très fier « Qui peut te voir
 sans te désirer ? », ce quatrain improvisé aurait fait rire al-
 Amîn, qui lui pardonna (1)

D'autre part, Hamzah ibn al Hasan al Isfahânî (2) retire
 le quatrain à Aboû Nowâs et l'anecdote à al Amîn, le prince
 devient Ibrahîm ibn al Mahdî, et le poète al Hosayn-ibn al-
 Dahhâk al Khali'. C'est l'opinion d'al Soûlî (3) et de Râghib.
 D'ailleurs le texte d'al Holwânî ne présente ce quatrain (4)
 que comme un commentaire d'al Hallâj lui-même

b) *Signification* — L'opinion précitée d'al Soûlî, al Isfahânî
 et al Qazwînî fait de ce quatrain un des nombreux emprunts
 contractés par le soufisme envers la poésie d'amour profane
 (5). En tout cas, c'est pour signifier une résignation amou-

(1) Sibî Ibn al Jawzî, *Mir'ât* ... ms Londres, f° 74b

(2) Edition du *diwân* d'Aboû Nowâs, rééd Nabahâni, 1323, p. 6-7.

(3) In *Akhbâr Ibrahîm ibn-al-Mahdî*, ms. inedit coll. Kratchkovsky

(4) Ici, *suprà*, p. 301, cf. Râghib Isfahânî, *mohâddrât*, 226.

(5) Sur cette méthode, cfr. Sarrâj, *masdri'*, 374

reuse parfaite à la volonté divine qu'al Qoshayrî cite ses deux derniers vers comme commentaire de Qor , XXVIII, 30 (1)

Andreas Mullerus (2) et Herbelot (3), qui n'ont traduit que les deux premiers vers, seuls donnés dans l'édition d'al Makîn par Erpenius, ont cru voir dans ce quatrain l'expression d'un christianisme ardent, dont al Hallâj aurait été, secrètement ou implicitement, l'adepte

Reiske (4) critique vivement la traduction tendancieuse d'Herbelot, traduit le quatrième vers et le commente ainsi : « Ea patitur qui vinum bibit cum dracone in æstate » id est : « Ita mecum egit deus, ut draco, cui flagrans sol venenum acuit et turgere facit. » *Blasphemum est* ».

Tholuck est beaucoup plus exact (5) ; E. G. Browne a donné de ce quatrain deux traductions en vers, d'inspirations assez divergentes (6)

Enfin, E. H. Whinfield (7), tout récemment, s'est basé sur un vers du « *Mantiq al tayr* » de 'Attâr (8).

« Celui qui dort et mange avec le dragon a sept têtes au mois de tammouz, — celui-là meurt sur le gibet »

pour conclure suivant la méthode comparative des folkloristes . qu'il y a, dans ce vers copié du quatrain « *Nadimi...* », combinaison, « conflation », de trois mythes

a) Le « Dragon primitif » rattaché à l'Antéchrist, à des

(1) *Latd'if al tafstr*, s. v

(2) *Excerpta . a . Nesephaeo, tataro* , Biandebouig, 1665, note 15, p. Ds — repris par Rozensweig, *Hafis*, II, 206-207

(3) *Bibliothèque orientale*, article « Hallage ».

(4) *Abulfedae Annales Muslemici*, ed 1790, II, p. 746-747.

(5) *Bluthensammlung*, p 323, n 1

(6) *Lit hist of Persia*, I, 363, 435

(7) Ap. « *The Seven headed Dragon* », in *JRAS*, London, 1908, p. 552, 1910, p 484-486.

(8) Allusion à al Hallâj, précisément construite par 'Attâr sur le quatrain qu'il s'agit d'expliquer !

thèmes pehlevi, et à la constellation du « Dragon »

b) Le mythe du démon appelé « Flèche » par la légende talmudique, qui fait mourir quiconque l'aperçoit, surtout pendant les trois premières semaines de tammoûz.

c) La coutume du « partage des viandes du sacrifice » et celle de la « pernoctation » dans le sanctuaire, « survivance d'un culte qui reste à déterminer » (1).

Je ne crois pas qu'on puisse retenir grand'chose de ces hypothèses gratuites. Toute l'intention du 4^e vers cité par al Hallâj repose sur le double sens du mot « *tinnîn* », « dragon », — qui, dans le vocabulaire technique hallâjiyen, représente (2) « *al yaqln* », « la Vérité certaine », — et, dans le lexique astronomique, notre constellation zodiacale du Lion (3), où le soleil entre précisément en juillet (*tammoûz*).

b) Note sur la sentence « *Hasb al wâjd ..* »

Le texte primitif selon al Sarrâj (4) serait : « *Hasb al tawhîd ifrâd al wâjd !* » « Le but du « *tawhîd* », c'est que l'extatique devienne une monade ! (5) Mais le texte courant, selon al Solamî (6) et les *Akhbâr al Hallâj*, est .

« *Hasb al wâjd, ifrâd al wâhd laho !* » — « Le but de l'extatique, c'est l'Unique seul avec Lui-même ! » Ce texte a subi diverses altérations dues aux copistes : le premier mot

(1) Comp. doctrine de Frazer assimilant les rites religieux à des combinaisons irrationnelles et instables d'atomes de folklore, seuls éléments reels permanents (cfr. *Jâtakas* bouddhistes).

(2) Sentence d'al Hallâj in 'Attâr, II, 140, l. 7 (ajdirhâ)

(3) Cfr la variante « *nathrayn* » (*Quatre Textes* ..., III, p. 35* et n. 1), qui vient de la *nathrah*, la 8^e des *anwâ'* ou stations lunaires des astrologues d'Arabie, correspondant aux étoiles γ et δ du Cancer, en avant du Lion.

(4) *Loma'* Ms. Londres Or. 7710, f^o 164b (comm. Amedroz).

(5) Cfr formule hallâjiyenne ici p 327, l 3

(6) *Tafsir*, in XLII, 17, cfr *Quatre Textes*, II, 23, IV, 24.

a été lu parfois « Hobb » (1) Le mot final « laho » a été très tôt omis (2) Mais l'altération la plus grave a été l'omission du point diacritique souscrit au jîm de « wâjid », — mué ainsi en « wâhid ». — Si bien que la sentence d'al Hallâj se déforma en « *Hasb al wâhid, ifrâd al wâhid* ! », aphorisme à deux termes d'une symétrie parfaite (3), forme vulgaire de la sentence

Nous allons . 1° analyser le sens exact de cette sentence , 2°-5° rappeler les interprétations proposées.

1° a) *Hasb*, comme Dozy l'a parfaitement établi, c'est ici le but poursuivi, le sort désiré, le gain recherché, escompté, voulu, ce dont on a besoin « *Al wâjid* » dont le point souscrit est mis hors de contestation par l'insertion chez al Sarrâj, de cette sentence au chapitre « Bâb fî sifât al *wâjridîn* » (4), ne peut désigner Dieu, l'objet de l'extase (*wajd*), al Mawjoûd, mais l'homme qui en est le sujet, l'extatique. Le premier membre de la sentence est donc : « ce qu'il faut à l'extatique... »

b) *Ifrâd* n'est pas l'équivalent de *ihâd* — La racine $\sqrt{\text{FRD}}$ est toujours employée en arabe dans un sens opposé à celui de la racine $\sqrt{\text{WHD}}$ La racine $\sqrt{\text{WHD}}$, exprime l'unité positive et réelle, ontologique, l'être, principe de l'union. $\sqrt{\text{FRD}}$ c'est la réduction à l'unité impaire, arithmétique, l'extraction de l'ultime principe du nombre ; « al mofrad » c'est le singulier en grammaire, « al mouhad » (5) c'est l'homme

(1) 'Attâi « *tadhkirah*, t II, p 144, l 13.

(2) Hojwîrî, *Kashf*, p. 311, Kîlânî dans les deux récénsions

(3) 'Abd al Qâhîr Baghdâdî, *farq*, Sohtawardî d'Alep, *Kalimah*, Sibî Ibn al Jawzî *Mur'ât*, Mansourî (*Zobdah*, ms. Paris, 1572, en marge)

(4) *Loma'*, f° 161^b, sous le premier titre « *Kutâb al wajd* »

(5) Cfr Yahya Ibn 'Adî *refutation* d'al Warrâq, ms. Paris, 167 (passim).

divinisé, en théologie. Et al Hallâj, qui montra ailleurs une intelligence déliée des finesses du lexique arabe, savait bien ce qu'il faisait en opposant dans ce contraste, dans ce cliquetis de mots, les deux racines \sqrt{WHD} et \sqrt{FRD} (1)

Ifrâd est un acte humain, non divin (2), qui choisit son objet, l'énonce à part, le sépare parfaitement de tout autre afin de rester « seul à seul » avec lui (3) C'est selon notre langue inadéquante « l'isolement », la « solitarité », l'« es-seulement », — « ifrâd al qidam 'an al hadath », disait déjà al Jonayd « extraire l'Eternel, hors du temporel ! »

c) « *Al Wâhid* » désigne sûrement ici, comme dans la *sabbah* (rosaire), l'Unique, un des noms de Dieu.

d) « *Laho* » On pourrait rapporter par pléonasme le « ho » possessif à « al wâhid » ; l'extatique est jaloux ; il lui faut son Unique dans toute sa simplicité. il s'y abîme Je crois plus régulier d'entendre, avec 'Izz al Dîn al Maqdisti, « laho » comme « *linafsihi* » « *Afradto al Wâhid li al Wâhid* » (4).

Le second membre, complet, serait « *ifrâd al wâhid h al Wâhid* », c'est-à-dire « Dieu tel qu'il se réserve à Lui-même »,

(1) De \sqrt{FRD} , le lexique hallâjien tire « *tafrîd* » (II^e forme), « *in-frâd* » (VII^e f) et « *ifrâd* » (IV^e f) « *Tafrîd* » est explicitement défini par al Hallâj lui-même (in Hojwîrî, ed Nicholson, p 281), — « *infrâd* » l'est aussi par l'expression « *ahl al inifrâd* » concluant le célèbre poème « *Lam yabqa. .* » (cf. *index des poèmes*) Qoshayî (ed. 1328, p 160) nous donne ceci, d'al Jonayd « *al tawhîd ifrâd al mowahhad bitahqiq wahdâniyatihî bikamâl ahadiyatihî annaho al wâhid alladhî lam yalid wa lam yûlad binâfi al aqdâd wa al andâd, wa al ashbâh, bilâ tashbîh wa lâ takyîf wa lâ taswîr wa lâ tamthîl* » (cfr '*aqidah*' d'al Hallâj, '*aqidah*' d'al Ash'arî ap Spitta, *in fine*, et ici chap. XIV-1-c).

(2) Ceci exclut le sens du second membre de la sentence proposée par Dozy « c'est l'Unique s'affirmant lui-même Unique ! » Dieu n'a pas à « extraire » dans le temps son Unité hors de Sa creation.

(3) « *Ipsum quem in his amamus, Ipsum sine his audiamus* » (S. Augustin, *Confessiones*, IX, 10).

(4) Maqdisti, *sharh hâl al awbyâ* (§ sur Aboû Bakr)

« Dieu tout pur », l'essence pour Elle-même. Un texte hallâjiyen conservé par al Kalâbâdhî applique d'ailleurs cette sentence en des termes non équivoques (1) :

« Al tawhîd ifrâdoka motawahhîdû, wahowa an yoshhidaka al Haqqo iyyâka ! » Sentence que C. Snouck traduit ainsi :

« Le *tawhîd*, c'est que tu te réduises à ton unité en proclamant celle de Dieu, et qu'ainsi ce soit Dieu qui te fasse témoin de toi-même ! »

Cette sentence est aussi fortement anti-panthéiste que possible, elle fait affirmer par Dieu même l'immortalité personnelle de sa créature, image réelle de son Unité, unité distincte, substance simple, monade

2° Les interprétations orientales de la première version :

Al Hojwiri (2).

« On sait qu' (al) Hosayn Ibn Mansoûr, crucifié, dit cette dernière parole « Hasb al wâjîd, ifrâd al wâhîd ! » — C'est-à-dire « le fidèle est un véritable amoureux quand il vide son intention (*himmah*) (3) de l'idée de « la route de l'amour » (4), et pénètre, grâce à la sainteté divine, dans l'unité (*tawhîd*) divine, où il est consumé »

Al Kilânî (5), d'accord avec le sentiment d'al Qassâr (6), nous affirme que cette sentence fut, de la part d'al Hallâj, une rétractation *in extremis* de sa théorie de la « déification » de l'homme, et de son « Ana' al Haqq ». Après avoir cité ce der-

(1) Kalâbâdhî *ta'arrof* n° 51 — Cfr. *Tawdsîn*, pp. 165 et 182.

(2) *Kashf* ms Paris supp pers, 1086, f° 121^a; éd. Nicholson, p. 311.

(3) Que Nicholson traduit ici par « existence » (*sic*) au lieu de « thought » Le reste de la traduction de Nicholson ne correspond pas au texte persan des mss Paris, supp pers 1086, f° 181^a, et 1214, f° 225^a)

(4) Cfr le mot d'Aboû Ya'qoub al Soûsî et le distique d'al Hallâj (*Quatre Textes* . p. 28ⁿ, n 2)

(5) Kilânî, in *Tawdsîn*, p. 182, et ici, *infra*, p. 412

(6) Cfr *supra*, p. 306

nier mot, al Kilânî apostrophe al Hallâj ainsi : « O Hallâj ! crois-tu donc à présent que ta gloire t'appartient en propre ? Eh bien confesse maintenant, en te faisant l'interprète de la Sagesse de tous les Sages « Hasb al wâjîd ifrâd al wâhid ! »

3° Les interprétations orientales de la seconde version

Al Baghdâdî (1) nous la donne selon les soufis comme la manifestation de la sainteté ésotérique d'al Hallâj : « Hasb al wâhid ifrâd al wâhid ! » Ce que veut l'Unique, c'est que l'Unique soit seul ! (= soit seul à se posséder) Ce qui est une paraphrase très orthodoxe du *tahlîl* : « Lâ ilaha illâ Allah ! », et laisse, comme lui, toutes portes ouvertes au panthéisme moniste le plus radical

Telle est aussi l'interprétation d'al Sha'râwî (2) qui reconstitue : « Hasbî al wâhid, ifrâd al wâhid laho ! » — « Mon unique but, c'est d'isoler l'Unique pour lui-même ! »

De même al Qârî (3) : « Hasbî al wâhid bi ifrâd al wâhid ! »

4° Les interprétations européennes de la seconde version .

Tholuck (4) : « Die Zahlen des Einen sind die Glieder des Einen ». C'est-à-dire « les nombres de l'Unique sont les membres de l'Unique ! »

Dozy (5) « Het Eenige wat de Eenige eischt, is, dat men verklare dat Hij de Eenige is ». C'est-à-dire : « l'Unique demande, uniquement, que l'on affirme qu'il est l'Unique ! » — Ce qui réduit « ifrâd al wâhid » à un synonyme de la *shahadah* : « Il n'y a pas de Dieu, excepté Dieu ». En réalité, pour al Hallâj, le « tawhîd » c'est « ifrâdoka mota-wahhidâ » : le moyen, c'est ton affirmation que Dieu est

(1) *Farq*, éd. Badr, p 249.

(2) *Tabaqât*, I, 107.

(3) *Sharh al shifâ*, p 748

(4) *Ssuïsmus*, p 68. Cette phrase est pur galimatias.

(5) *Het Islamisme*, p 221, n. 2

un ; mais le résultat, c'est la réduction de toi-même à être une unité irréductible, distincte, une monade (1).

Pavet de Courteille (2) : « A moi l'Unique, dont l'individualité est unique ! » Cette interprétation est grammaticalement insuffisante.

5° Les interprétations européennes de la version primitive .

Nicholson (3) : « It is enough for the lover that he should make the One single », — c'est-à-dire . « C'est assez pour l'amoureux de mettre l'Unique hors de pair. » Ce qui ne rend pas avec assez de précision « hasb », « wâjüd », — et revient pour le reste, à l'interprétation de Dozy.

Je rappelle, pour terminer, notre interprétation : « Ce que veut l'extatique, — c'est l'Unique, seul avec Lui-même ! » — Cette traduction a l'avantage de suggérer deux sens comme dans l'original, d'abord celui que je crois le vrai, car il s'accorde avec la doctrine connue d'al Hallâj (4), ensuite celui que l'orthodoxie islamique y a lu (5), pour pouvoir l'absoudre *in extremis*.

c) *Note sur la chronologie de l'année 309* (6).

Al Hallâj est mort « six jours restant (7) de dhoû al qa'dah

(1) Cfr. sa théorie des « âhâd », les « unités » distinctes et définitives, les saints d'entre les fidèles

(2) *Mémorial des Saints*, p 234

(3) L. c. p. 314

(4) « Ce que veut l'extatique, — c'est *aimer* seul à Seul l'essence du Dieu unique ! » ; cfr. *Tawâsin*, VII ; *Akhbâr al Hallâj*, 48, 49

(5) « Ce que veut l'extatique, — c'est *dire* que l'essence de Dieu est unique imparticipable ! » Je crois même que c'est cette tendance à l'orthodoxie qui a orienté les transformations successives de la sentence

(6) Cfr *Tables* de Wustenfeld, ap Mas Latrie, *Tresor de chronologie*, p 567-570 . 1^{er} dhoû al qa'dah 309 = dimanche 3 mars 922 — , 1^{er} dhoû al hujjah = mardi 2 avril 922

(7) *Li satia baqyîn* (= 24) , selon Ibn Zanjî, Baghdâdî (*farq*) , et Ibn Fadl Allah ; non pas « sept » *li saba' baqyîn* (= 23) comme dans Kho-

309 » expression qui correspond au 24 de ce mois musulman.

L'an 309 étant la neuvième année du onzième cycle lunaire trentenaire à partir de l'hégire, c'était une année commune de 354 jours, où le dernier mois n'avait que 29 jours.

Le 24 dhoû al qa'dah 309 coïncide donc avec le mardi 26 mars 922 du calendrier julien (921 vieux style, l'année ne commençant alors qu'à Pâques, qui eut lieu en 922 le 21 avril) Seulement la « nuit » du 24 dhoû al qa'dah correspond selon l'usage oriental à notre lundi soir 25 mars

tabt, Yâsi't, Qâri, Khafâjt, Sayyid Mortada, ni « trois » *li thalâtha baqyîn* (= 27), comme dans Aboû Yûsof Qazwîni, Watwât, Ibn Taghri Bîdî

CHAPITRE VIII

AL HALLAJ DEVANT L'ISLAM

SOMMAIRE

	Pages
I — Les Hallâjyah Extinction du madhhab primitif	
a) Leur mise hors la loi	332
b) Secte de l'Ahwâz al Hâshimî	335
c) Secte du Khorâsân Fâris	337
d) Secte de Bagdad al Saydalânî	338
e) Le cas d'Ibn al Shabbâs	339
II. — Le <i>dhikr</i> d'al Hallâj et les neo-hallâjyah.	
a) Le <i>dhikr</i> selon Nesîmî.	340
b) Le <i>dhikr</i> selon al Sanoûsî.	342
III — L'orthodoxie d'al Hallâj. — Validité de l'excommunication	
a) Dans sa forme. L' <i>ijmâ'</i>	344
b) Quant au fond.	
1. Chez les Sunnites.	347
2. Chez les Shi'ites	349
IV. — Tableau des opinions sur ce sujet	
a) Chez les juristes suivant les <i>rites</i>	352
b) Chez les théologiens suivant les écoles	355
V. — La sainteté d'al Hallâj	
a) La canonisation en Islâm	358
b) La croyance en la sainteté d'al Hallâj	360
1. Sa naissance spontanée et la critique mo'ta-	
zilité	360
2 La défense des Sâlimiyah Abou' Holmân	360
3 L'attitude d'Ibn Khafîf.	360
4 La théorie d'al Bâqillânî	360

5. La rétractation d'Ibn'Aqil .	366
6 Le « Journal » d'al Harawî	367
7. Les variations d'al Ghazâlî	370
8. L'arrêt d'Iyâd al Sibî	372
9. Ibn al Jawzî	373
10 Les commentaires d'al Baqlî	374
11 Ibn al Ghazzâlî.	377
12 Les opinions et visions d'Ibn 'Arabî. . .	377
13. Al Tawfî	384
14 Les attaques d'Ibn Taymîyah.	386
15 La théorie d'al Dhahabî	389
16 L'opinion d'al Yâfi'î	390
17. Mohammad al Hanafî	391
18. Ibn Hajar al 'Asqalânî	392
19. Al Sha'râwî	393
20 Ibn Hajar al Haytamî	393
21 Al 'Ordî et sa critique d'Iyâd	394
22 Sayyid Mortada	396

VI — Les monuments du culte d'al Hallâj

a) Tombe à Bagdad Ziyârât et Graffiti	396
b) Maqâm à Mossoul et Lâlish	398
c) Souvenir populaire	398

I

Les Hallâjîyah : Extinction du madhhab primitif.

a) Leur mise hors la loi.

Les mesures rigoureuses édictées par le vizir Hâmid contre al Hallâj, — son exécution, la suppression de ses œuvres, — atteignirent le but visé : la destruction du *madhhab* à la fois théologique, juridique et mystique, qu'il venait de fonder. Non seulement les manuscrits de ses œuvres devenaient introuvables, du moins à Bagdad (1), mais il y avait péril de mort à se déclarer ouvertement disciple d'al Hallâj. L'exécution d'al Hallâj semble cependant avoir été immédiatement

(1) Cfr. Hojwiri, *Kashf.*, p. 344; Baqlî, *Shahîdyât*, f° 146

suivie par la mise en liberté provisoire des disciples arrêtés au cours de son procès, comme al Qasrî (1), — et al Hâshimî que nous allons retrouver en Ahwâz. Mais dès 311/924, Shâkir al Baghdâdî, un des principaux agents d'al Hallâj en Khorâsân, est amené à Bagdad où il est décapité à Bab al Tâq (2). Là encore, en 312/925 (3), trois personnes, Haydariyah, al Sha'rânî et Ibn Mansour sont dénoncées comme disciples d'al Hallâj au préfet de police Nâzoûk ; conformément à la procédure hanafite (4), il les invite à résipiscence (5) et, sur leur refus, les fait décapiter, puis on suspend les corps au gibet de la rive orientale à Bagdad, et les têtes au mur de la prison sur la rive occidentale (6). A ces noms il convient d'ajouter un certain Haykal (7), peut-être Aboû 'Abdallâh Haykal al Qorashî (8).

C'est ainsi que les Hallâjîyah avérés se trouvèrent définitivement mis hors la loi. A Bagdad tout au moins, à la fin du siècle, Baghdâdî (9) cite les Hallâjîyah, « *gholât-holoûlîyah* », parmi les sectes qui doivent subir le traitement légal des apostats, c'est-à-dire interdiction de se nourrir des bêtes qu'ils égorgent ; et d'épouser leurs filles ; interdiction de les tolérer en pays d'Islâm moyennant une redevance (*ja-*

(1) Cfr *suprà*, p. 274.

(2) Solamî, *ta'rikh al soufîyah*, extr. ap. Ibn Taghrî Birdî, *Nojoûm*, II, 217-218.

(3) Ibn al Jawzî, *montazam*, s. a. 312 (ms. Paris, 5909, f° 140^a)

(4) Cfr. *suprà*, p. 280

(5) *Rajoû'*, le mot technique est « *istîbâh* ».

(6) Des deux côtés du pont, cfr. *suprà*, p. 232

(7) Selon Harawî, recopié ap. Jâmi, *nafahât al ons*, 170, surnommé « *Shâgird al Hosayn* »

(8) Auteur cité par Kalâbâdhî, *ta'arîf* (au chap. V, où il admet la *ro'yah* de l'essence divine par Mohammad lors du *mi'râj*, contre l'opinion d'al Jonayd, Noûrî et Kharrâz, et au chap. de la *tawbah* que Haykal définit comme al Jonayd : ms. Paris Supp. pers. 98, f° 152a). — Cfr. Ibn 'Arâbî *mohâdarât* II, 338). Mostawfî, *gozîdah*, p. 794.

(9) *Farg*, ed. Badr, pp. 349-350.

ziyah) , obligation de les inviter à résipiscence, et, s'ils refusent, de les tuer et de confisquer leurs biens ; quant à la réduction en esclavage de leurs femmes et de leurs enfants, la chose est sujette à discussion »

Devant la persécution légale, — les chefs hallâpiens se dispersèrent. Abou al Qâsim Fâris-ibn 'Îsâ émigra en Khorâsân, — et al Hâshimî en Ahwâz. Là se cacha, dit-on, un fils d'al Hallâj (1) dont le nom n'est pas donné. Sur le sort de sa fille on a le récit suivant d'Ibn Khafîf (2). « Le shaykh (= Ibn Khafîf) dit Je parlais à 'Omar-ibn-Shalloûyeh d'al Hosayn ibn-Mansouûr. « Veux-tu voir sa fille ? me dit-il » — « Certes ». Pour cela, il appela la jeune femme, quand elle entra, elle se voila le visage. Mais 'Omar lui dit « Ne te couvre pas le visage, car cet homme est ton oncle, on le nomme [Aboû] 'Abdallâh (ibn) Khafîf. » Après cette entrevue, 'Omar lui expliqua « Il y a quatre ans (3) que son père me l'a confiée. Je l'ai élevée et je lui ai donné un mari. »

Quant à son fils Hamd, le seul biographe des premières années d'al Hallâj, Ibn Bâkoûyeh, dit avoir recueilli de lui un récit à Tostar (Ahwâz) et un autre à Khojand (Mâwarâ al Nahr), — ce qui préciserait les lieux assez éloignés où il aurait successivement vécu. Né en 291/903, la date de sa mort demeure inconnue, il semble peu vraisemblable qu'Ibn Bâkoûyeh (+442/1050) ait pu le rencontrer personnellement (4). Il y eut plus tard, à al Baydâ, une famille qui revendiquait al Hallâj comme ancêtre, et fonda, nous le verrons plus loin, la *tarîqah* hallâjîyah

(1) Voir *infra*, p. 335.

(2) Ap Daylamî, *Sirat Ibn Khafîf*. ap. biographie de son VII^e shaykh 'Omar ibn Shalloûyeh (faut-il l'identifier avec 'Alî-ibn Shalloûyeh, biographié par Baqlî, *Shathîyât*) ?

(3) Cfr *suprà*, p. 249. — Al Hallâj fut mis au secret en rabi' II 309/922. Cela se passait donc en 313/926

(4) Discussion in *Quatre Textes...*, pp. 16-17.

b) *Secte de l'Ahwâz et Hâshimî.*

Nous n'avons sur ce groupement qu'un texte, très suspect, d'un adversaire. Après avoir exposé les procédés de charlatanisme, qui, selon lui, avaient été employés par al Hallâj dans l'Ahwâz (1), Aboû al Hasan Ahmad ibn Yoûsof al Tanoûkhî ajoute (2) « Et ses partisans, actuellement, croient que la divinité (*lâhoût*) qui s'était infondue en lui, est passée dans un fils qu'il a laissé, — et qui se tient caché, et que c'est dans un homme hâshimite de la tribu de Rabî'ah (3), nommé Mohammad ibn 'Abdallâh et surnommé Aboû 'Omârah que s'est infondu l'esprit du Prophète Mohammad (sur lui les prières divines !), — ils l'appellent « Sayyidonâ » (Notre Seigneur) et c'est là le plus haut grade, dans leur secte » (4).

« Voici ce que m'a raconté une personne (5), que l'un des Hallâjtyah avait entrepris de gagner à cet Aboû 'Omârah, alors à al Basrah, dans son salon de réception où il exposait les doctrines d'al Hallâj et les prêchait « J'y entrai, — et fus pris pour un néophyte, cet individu se mit à parler devant moi, et, comme il louchait, il levait un œil vers le plafond de la pièce, comme pour faire venir en lui l'inspiration (*Khâ-tir*) grâce à cette simagrée (*hawas*). — En sortant, mon introducteur me dit : « Crois-tu, à présent ? » — « Le plus grand ar-

(1) Cfr *supra*, p. 106.

(2) *Nizhwâr*, ff. 57^b-58^b.

(3) Tribu célèbre pour sa jalousie contre Moqar, sa tribu-sœur, dont naquit le Prophète (*farq*, 285-286).

(4) Peut-être est-ce à un renouvateur de ce hallajisme bâtaïd que Ghazâlî (*fadâ'ih al bâtinîyah*, ms Londres) fait allusion. De mon temps, dit-il, dans les îles d'al Basrah, il s'est trouvé un homme qui a promulgué une loi religieuse et édité un Qor'ân, choisissant un certain 'Alî ibn Kihlâ pour son « prophète » jouant le rôle de Mohammad : il s'attribue à lui-même l'impeccabilité *'ismah* (f° 29, éd Goldziher).

(5) 'Obaydallâh ibn Moḥammad, cite plus bas pour « l'histoire précédente ».

gument que j'aie maintenant contre votre secte, c'est que cet homme, qui tient chez vous la place du Prophète, n'ait pas pu se guérir de loucher(1) — Sot que tu es ! Il paraît loucher, mais c'est qu'il fait errer ses yeux dans le Royaume (*malhoût*). »

Or, cet Aboû 'Omârah avait épousé une femme de l'Ahwâz, Bint Ibn Jânakhsh, laquelle avait un frère (Ibn Abî 'Alî), de mœurs dissolues, qui jouait de la guitare (2) ; tandis que leur père à tous deux (3) était un *shâhid* respecté, estimé et riche. Les Hallâjiyah croyaient qu'il (ce frère) jouait auprès d'eux le rôle de Mohammad ibn Abî Bakr, « l'oncle des croyants » (4) 'Obaydallâh ibn Mohammad m'a raconté sur ce dernier « Nous voyagions un jour en Ahwâz, avec un kâtib, homme d'esprit originaire de Sirâf, appelé al Mobârak ibn Ahmad, lorsque nous passâmes devant cet homme (Ibn Abî 'Alî) qui se redressa et nous salua. — Qui est-ce ? me demanda le kâtib. Je lui contai l'histoire qui précède, mais en abrégé. Alors il s'en fut baiser la tête du mulet de l'autre, puis, revint — « Qu'as-tu été faire là, lui dis-je, ô Aboû Sa'id ! — Le saluer et lui demander quelles injures lui avait dites sa sœur 'Ayîshah, la « mère des croyants », à la Bataille du Chameau, quand il la prit par la main pour la faire sortir de son palanquin ! » — Cela me fit rire et je le grondai (de son irrespect pour les sahâbah) ».

L'ironie finale, — rappel des ironies d'al Soultî, — montre assez qu'il ne faut accepter ce récit que sous bénéfice d'inventaire.

(1) L'antéchrist sera borgne de l'œil droit (Bokhârî, éd. 1320, II, 142).

(2) Cet Ibn Abî 'Alî prit le nom de Halûz Ibn Bâ 'Alî, s'équipa comme un cavalier daylamite, et escroqua ainsi 500 dinârs à Aboû al Qâsim al Barîdî, alors à Basrah (en guerre avec les Daylamites d'Aḥmad ibn Bûḏyeh), pour prix de sa soumission.

(3) Il s'appelait Aboû 'Alî.

(4) Cfr. Ibn al Ṭiqṭaqa, *faḥḥr*, p. 123.

Certains indices (1) permettent de penser qu'al Hâshim édita le § VI des *Tawâsin* en y ajoutant la parabole d'al Hallâj disciple d'Iblîs et de Fir'awn, damné par amour (2)

c) *Secte du Khorâsân Fâris.*

Beaucoup plus durable (3) fut l'action des disciples d'al Hallâj en Khorâsân (4). A la nouvelle de sa mort, une espèce d'émeute éclata à Tâliqân où l'on soutint qu'il était resté vivant et qu'un sosie lui avait été substitué (5). C'est pourquoi on y expédia sa tête. Au moment du procès, ses deux agents, en Khorâsân, étaient Ibn Bishr et Shâkir Shâkir, nous l'avons vu, revint mourir à Bagdad comme son maître. De l'autre, Ibn Bishr, nous savons seulement qu'al Qoshayrî (6) recueillit un de ses récits par *isnâd* d'Ibn-Bâkoûych. Leur apostolat fut repris par Fâris ibn 'Îsâ, qui écrivit divers ouvrages pour défendre la doctrine hallâjienne dans les cercles mystiques des villes khorâsâniennes (7). ou-

(1) Cf. *suprà*, p. 16, 251, et *Tawâsin*, p. XI.

(2) *Tawâsin*, VI, 20^v-25^o.

(3) Cf. *infra*, p. 361 pour l'action des Sâlimiyah à al Basrah.

(4) Deux s'insurgerent à Balkh, dit 'Attâr (II, 133, l. 24), Bayqarâ reproduit cette information, comp. *suprà*, pp. 77-80.

(5) Isfai'îni, *farq* ms. Berlin 2801 f. 61^b.

(6) *Risâlah*, III, 6. Ce récit, le seul que nous ayons ou al Hallâj donne un *isnâd* (cf. ici p. 28, n. 23 et 64), mentionne, d'après Dâwoûd-ibn-Mo'âdh, un jeûne de cinquante jours d'Aboû-Yoûsof al Hajjâj-ibn al-Farâfisah, ami d'Ibrâhîm-ibn Ad-ham et maître de Sofyân Thawrî (*akhhâr al-sâlihîn*, ms. Caire, tas., f. 54^a, Kalâbâdhî, ms. Paris, 5855, f. 28^a, Dhahabî, *mizân al-tu'dâl*, s. v.).

(7) Fâris est fidèle en général au vocabulaire et à la pensée d'al Hallâj : comp. sa théorie de la vision de l'essence divine par Moïse (ap. Baqlî, *tafsîr*, in Qor. XX, 18, f. 237^b), — sa définition de la foi (Kal. 23). Mais il a minimisé le mot « *hâl* », grâce divine, le réduisant au sens d'extase irresponsable, dans la définition suivante : « Le *tawhîd* c'est le rejet des causes secondes (*isqât al-wasâ'it*) pendant l'emprise de l'extase (*ghalabat al-hâl*), — et le retour à elles dans les actions dont on est

vrages utilisés par Aboû Bakr al Kalâbâdhî en son *ta'arraf* et par al Solamî en son *tafsir al haqâ'iq*. Al Kalâbâdhî fut, en fait, Jâmi l'a noté, un véritable disciple de Fâris. Ainsi se perpétua en Khorâsân une sorte de « hallâjisme » atténué, dilué dans les confréries locales. Nous verrons plus loin les noms des shaykh khorâsâniens qui ont défendu la mémoire d'al Hallâj. Al Khatîb, vers 450/1058, note que « de son temps » il y avait encore à Nishâpoûr des « *gholdt* » d'al Hallâj, c'est-à-dire des partisans de sa « divinité » (par *holi*) Allusion, sans doute, à Aboû Sa'id ibn Abî al Khayr. C'est dans ces milieux, auprès d'al Fârmadhî, qu'al Ghazâlî apprit à vénérer la mémoire d'al Hallâj.

d) *Secte de Bagdad al Saydalâni*

A Bagdad même, le hallâjisme avait jeté des racines.

Vers l'an 430/1038 (1) « le *motasawwif* Aboû Ja'far ibn al Sabbâh al Saydalâni, parlant au nom des quatre mille Hallâjîyah de l'Iraq » condamnait ostensiblement l'interprétation *holoûli* que Fâris avait donnée de la doctrine d'al Hallâj ; cette protestation de pure forme (2) visiblement destinée à faire échapper ses auteurs à la mort légale qui frappait les Hallâjîyah, ne semble pas avoir eu de résultat, comme nous le

responsable (*a'mal*) » (Qoshayrî, *risâlah*, IV, 160). Voir *supra*, p. 299, 305, Fâris mourut à Samarqand vers le 10 moharram 342/953 (Dârâ, *safinah*, f. 89a), et sa tombe y est érigée.

(1) Probablement au moment de la proscription des motakallimoun tels qu'al Ash'arî, poursuivis *post mortem* en 436/1044, 446/1054 et 455/1063 (Sobki, II, 239 seq.)

(2) *Kashf*, p. 260 Hojwiri note que c'est précisément à Bagdad et aux environs qu'il a rencontré une secte d'herétiques (*zandîqah*) qui s'appellent *Hallâjîyah* et parlent d'al Hallâj avec la même exagération (*gholoûw*) que les Râfidites d'Alî (*Kashf*, trad. Nicholson, p. 152). Et c'est à ces Hallâjîyah qu'Attâr (*tadhkirat al awliyâ*, II, 136) attribue la doctrine *holoûli* de la permanence de la personnalité d'al Hallâj après la déification (lorsqu'il dit *Ana' al Haqq*). Voir *Tawdsin*, p. XIX-XX.

verrons bientôt par la rétractation imposée à Ibn 'Aqil en 465/1072 (1) Et les débris des Hallâjtyah se fondirent sans doute au siècle suivant dans l'ordre des Qâdiriyyah Mais la curieuse légende du shaykh 'Azzâr, qui sera exposée plus loin à propos d'al Rifâ'i, montre qu'al Hallâj était encore considéré comme le maître en mystique, à Bagdad, vers 500/1106.

e) *Le cas d'Ibn al Shabbâs*

Il semble y avoir eu en 'Irâq, — au v/xi^e siècle, — un soufi qui voulut reprendre la tradition hallâjienne, car Ibn Hazm et Ibn al Jawzî le comparent à al Hallâj Abou al Hasan (ou Abou 'Abdallâh) 'Alî ibn Abî Mohammad al Hasan al Shabbâs, dit *Ibn al Shabbâs*, mort en 444/1052 son père et son grand-père étaient d'al Basrah, lui-même vint s'installer ensuite à Bagdad (2) Ibn 'Aqil dit que son père avait commencé avant lui ses intrigues (3), et qu'il avait des agents et des amis par tous pays, qui lui envoyaient des messages (4), ce qui lui permettait de faire des « miracles » ; et qu'il se servait d'amiante pour passer sans dommage dans le feu (5).

(1) Cfr. ici p. 366

(2) Ibn 'Aqil, ap. Ibn al Jawzî, *Nadmous fi talbis alblis*, ch. XI (ms. As'ad, 1641) Cfr. Ma'arîf, *ghufrân*, 168

(3) Selon leur secte, la *roboubîyah* s'héritait de père en fils (Ghazâlî, *faddâh al Bid'îyah*, ms. précité) Ibn al Qârîh (pp. 553-554) semble dire que c'est le *roûh* de Ja'far Sâdiq que Shabbâs prétendait posséder

(4) Par des oiseaux (= pigeons voyageurs ?)

(5) L. c. — La forme « Shabbâs » est sûre — Friedländer avait lu « Shabbâsh », et l'avait identifié à al Basrî, successeur d'al Shalmaghâni à la tête des 'Azaqirîyah (*Heterodoxies of the Shiites*, II, 117-118), mais il vécut cent ans plus tard

II

*Le dhikr d'al Hallâj et les neo-hallâjîyah (1)*a) *Le dhikr selon Nesîmî*

Sur un dernier point, divers mystiques musulmans postérieurs se sont déclarés ouvertement *disciples d'al Hallâj*, sur la formule à adopter pour le *dhikr* « litanie ». Appliqué aux formules de prière rituelle, le principe hallâjîyen de l'*isqât al wasâi't* (2) avait abouti à proclamer la supériorité de l'oraison mentale (*fikr*, *tafakkor*) sur la litanie vocale (*dhikr*, *tadhakkor*); contrairement à la vogue du *dhikr* dans la plupart des écoles mystiques musulmanes. Mais, pour éviter que l'oraison mentale ne dégénérât en une simple méditation philosophique sur des thèmes métaphysiques, exercice de l'intelligence pure laissant la volonté indifférente, il était nécessaire de donner à l'oraison un cadre rigide, de poser au début quelques mots très courts, toujours les mêmes, qui lui servent de tremplin et de *formule excitatrice*. C'était là une voie détournée qui ramena l'usage du *dhikr*, comme l'observe al Nasafî (3) « les *Fikrîyah* disent la méditation vaut mieux que le culte (prescrit), ils suppriment quatre des cinq

(1) Nous n'avons pas de documents concluant à rattacher directement à la mémoire d'al Hallâj les exécutions des soufis dont les noms suivent : Abou Bakr al Nâholosî, exécuté vers 360/970 (cfr. Qosh IV, 188, 189) au Caire (Sh *yawâdqût*, II, 14), Ibn Barîajân, auteur d'un *tafsîr* et annonciateur de la reprise de Jérusalem (Sobkî, V, 210 — Asin *Abenmasarra*, 109-110), exécuté en 536/1141 à Marrâkech avec al Khawfî et Ibn Qasyî auteur du *Khal 'al na'layn* (ms. Shahîd 'Alî, 1174) (Sh. tab I, 17), Morjâni, exécuté à Tunis en 669/1270 (Sh. tab I, 203), Qâbid (+ 934/1527) et ses disciples à Constantinople (Hammer, III, 69, IV, 236, etc.), Morshîdî (+ 1304/1886) à la Mekke (Le Châtelier, *Confessions...* p. 97-99).

(2) Cfr. cet chap. XIII-1.

(3) *Bayân al madhâhib* Jabariyah, 10^e secte

farâ'id, la prière légale, la dîme, le jeûne, le pèlerinage et « dhikrent » simplement la shahâdah *La ilaha illâ Allah* ! ». Aucun document ne permet d'affirmer qu'al Hallâj ait enseigné à ses disciples une formule spéciale de *dhikr* initiatique à leur entrée dans son ordre (1) Nous avons montré ailleurs (2) combien les oraisons authentiques qu'ils nous avaient conservées de lui étaient dégagées de tout formalisme, de toute répétition. Maintenant on peut objecter que leur *dhikr*, si *dhikr* il y eut, devant rester secret, n'était pas noté par écrit.

Certains ont cru que le *dhikr* de l'ordre hallâjîyen était le mot fameux « *Ana' al Haqq* ! Je suis la Vérité ! » (3) Et que c'était en répétant constamment ce mot, considère non comme l'un des 99 noms de Dieu, mais comme l'*ism a'zam*, qu'al Hallâj était parvenu à l'union divine permanente (4) Cette thèse commence à se faire jour dans les légendes sur son martyre, où l'on voit ses membres mutilés, sa tête tranchée, ses cendres dispersées, répéter à haute voix « *Ana' al Haqq* ». C'est le leitmotiv de l'épopée hallagienne dans les grands poèmes philosophiques d'Attâr. Et c'est la thèse affirmée dans son *diwân* (5) par le grand poète turc Nesîmî.

'Imâd al Dîn Nesîmî, d'abord simplement épris de mystique et imitateur d'al Shîblî, fut initié à la doctrine néo-qarmate des Horoûfis en même temps que les chefs de l'ordre militaire des Baktâshîyah (6) L'admiration qu'il professait en public à la fois pour Fadl Allah al Horoûfî et pour al Hal-

(1) Sauf peut-être *Tawâsin*, XI (*Bostan al ma'rûfah*), § 23

(2) *Quatre Textes*, p. 24-27

(3) Ghazâlî, *fadâ'ih*, p. 30, l. 42. A Bagdad, il y a une variété de pigeons nommée « *haqqî* », parce qu'ils ont comme cri « *Haqq !* »

(4) Thèse de Jâmi (voir Probst-Biraben, in *Tawâsin*, p. 178, n. 19).

(5) Éd. Stamboul, 1298, p. 52, etc. « Je répète à chaque instant *Ana' al Haqq !* »

(6) Cfr E. G. Browne, *JRAS.* 1898. p. 68. seq. — Cfr ici p. 429

lâj, provoqua des émeutes à Alep, il fut jugé, condamné et écorché vif en 820/1417 (1)

Nesîmî eut en Turquie des disciples, entre autres al Râfi'î (1112/1700), auteur du *Bashârat Nâmê*

b) *Le dhikr selon al Sanoûsî*

L'Islâm actuel connaît une autre forme de *dhikr* qui passe pour avoir été le signe initiatique de l'ordre fondé par al Hallâj, de la *tarîqah hallâjîyah*, ainsi assimilée de façon inattendue au type des congrégations musulmanes modernes

Voici ce qu'en dit al Sanoûsî (+ 1276/1859), le célèbre fondateur de l'ordre guerrier des Sanoûsiyah (Senoussis) « La *tarîqah hallâjîyah* est basée sur le principe de l'union divine (*jam 'bi Allâh*) Elle enseigne à y parvenir par la récitation du nom d'Allâh (*dhikr al jalâlah*) en supprimant la syllabe initiale *al* et en donnant successivement au *h* final les trois voyelles, l'*a* (en penchant la tête) vers la droite, l'*i* vers la gauche et l'*o* vers le cœur (soit *Lâha ' lâhi ' lâho* !) Ce procédé a de nombreuses efficacités, mais il n'est permis de l'employer, pour le *dhikr*, qu'en solitude (*Khalwah*), et à un homme averti de ce qui en resultera. C'est ce dont beaucoup d'initiés n'ont pas tenu compte, ce qui leur a fait dire en public des choses que l'on doit garder secrètes, à tel point qu'une secte hérétique en est issue, que Dieu la confonde et nous préserve de la tentation où elle est tombée ! » (2) Al Sanoûsî ajoute « Mon shaykh, al Shinnâwî, avait été initié à

(1) Sha'râwî (+ 973/1563, *Yawâqit*, p. 14) a donné un curieux récit, légendaire déjà, sur son procès et sur son attitude souriante devant la mort. Son supplice est représenté dans deux miniatures (ms. Paris Supp Persan, 1559, f° 167, et ms. Paris. Supp Persan, 1150, f° 152)

— Cf. Gibb, *Hist. Ott. poetry*, I, 314-367

(2) Ap. *Salsab'il mo'in*.

cette *tarîqah*, revêtue pour lui (1) de l'autorité d'Ibn Abî al Fotoûh, qui la tenait du saint, de l'homme de Dieu Amîn (al millah wa) al Dîn Mohammad ibn-Mas'ôûd al Balabânt (2), qui la tenait du shaykh Zakî al Dîn 'Abdallâh ibn Mohammad al Baydâwî (3), dont la généalogie en ligne directe remontait à al Hallâj »

Il semble qu'en effet, il y eut, au xiii^e siècle de notre ère, à al Baydâ (Fârs), ville natale d'al Hallâj, deux frères qui se disaient ses descendants directs au 8^e degré (4) Zakî al Dîn 'Abdallâh et Shihâb al Dîn Ahmad. Le premier fonda l'ordre hallâjiyen moderne. Du second, Sayyid Mortadâ nous dit que c'était un pur Arabe, parlant arabe, chef d'une famille respectée et honorée, qui avait encore des représentants de son temps. Cette famille racontait qu'al Hallâj, son ancêtre, avait été (5) le descendant direct du sahâbi Aboû Ayyoûb al

(1) Il semble qu'il y ait eu plusieurs intermédiaires entre al Shin nâwt, et Ibn Abî al Fotoûh — Al Sandyôûnî, al Dolonîâwî et Sayyid Mortada paraissent avoir été initiés à cette confrérie.

(2) Est-ce Awhad al Dîn [Aboû] 'Abdallâh ibn Imâm al Dîn Mas'ôûd al Balabâni (+ 686/1287), descendant d'al Daqqâq au 7^e degré, qui vécut à Shîrâz (Jamî, *Nafahât*, 295) et parla d'al Hallâj (voir *infra*, p 421) ou son homonyme du xvii^e s, Mohammad Ibn Badr al Dîn al Balabânt al Sâ'ihî de Damas, le maître d'al 'Akâfî (+ 1083/1673, Mohibbî, *Kholdasah*, III, 401)⁹ (Cat Ahlwardt, ms Berlin 3250, 3492)

(3) On ne peut l'identifier avec le célèbre commentateur du Qoî'ân Ibn 'Omar al Baydâwî. Al Sanoûsî le qualifie de « *shâhib al noûr al moshriq* », ce qui pourrait rappeler le titre d'un ouvrage dont le grand al Baydâwî aurait été l'auteur, mais il s'agit, je pense, d'une simple épithète laudative, d'une allusion à son origine orientale (persane), jouant sur le mot « *moshriq* », « qui se lève pour illuminer » (comme le soleil à l'Orient). Comp. la phrase tronquée (dans l'édition imprimée d'al Khoûnsârî, *rawdât*, II, 235) d'al Jazârî sur Diyâ al Dîn, descendant d'al Hallâj

(4) Généalogie commune de leur père Mohammad, Ibn Ahmad Ibn 'Abd al Rahîm [ibn Hosayn ibn Mohammad] ibn Ahmad ibn 'Abd al Samad ibn Abî al Moqlith (= al Hallâj)

(5) Al Hosayn ibn Mançoûr, ibn Abî Bakr, ibn 'Omar, ibn 'Abdallâh,

Ansâri, porte-étendard du Prophète, tué au premier siège de Constantinople ; il s'agit de l'éponyme du cimetière actuel d'Eyoub, au fond de la Corne d'Or (1)

III

La question de l'orthodoxie d'al Hallâj Validité de l'excommunication

a) Dans sa forme l'ymâ'

L'arrêt de condamnation d'al Hallâj provoqua la ruine du rite juridique qu'il avait fondé, mais il ne rencontra pas l'adhésion unanime des jurisconsultes musulmans sunnites, car nous le voyons attaqué, au cours des siècles, par les protestations hardies de voix autorisées. Avant de les examiner en particulier, il nous faut rechercher si, aux termes de la loi islamique, selon l'orthodoxie sunnite, la condamnation d'al Hallâj a été *legale*, légitime, et a entraîné son excommunication définitive ? C'est ce qu'affirmèrent la plupart des juristes (2) malékites (avec 'Iyâd), des zâhirites (avec Ibn Hazm) et des hanbalites (avec le sharîf Aboû Ja'far en 465/1072 et Ibn Taymiyah). Il importe de revoir la chose de près.

Il est certain, d'abord, que la sentence de 309/922 rendue par des juges sunnites, rentre bien dans les attributions théoriques de cet *ymâ' foqahâ al zamân*, sorte d'autorité

ibn al Layth, ibn Abi Bakr, ibn Abi Sâlih al Shâmi, ibn 'Abdallâh, ibn Abi Ayyoub (neuf générations pour trois siècles) — (Sayyid Mortada *uhâf*, I, 280 ; IX, 33)

(1) Identifie d'après une vision du Shaykh Âq Shams al Dîn, qui exhorta Mohammad II à l'assaut de Constantinople en 858/1453 (Hammer, *Gesch Osm Reiches*, I, 523-524)

(2) Mot d'al Shâdhili « Je réproouve chez les *foqahâ* deux signes caractéristiques : dire qu'al Khidr n'est pas vivant, — et excommunier al Hallâj »

conciliaire, *consensus ecclesiae* des juristes, « quatrième fondement » du sunnisme, gardien du dogme, sauvegarde infailible de l'interprétation traditionnelle, car cette sentence a été rendue sur un point de droit canon, le pèlerinage

Il est, d'autre part, historiquement établi que, si l'*ijmâ'* n'avait pas encore été formulée à cette époque comme notion théorique en droit, on l'utilisait déjà non seulement pour la *qira'ah* et le *nahw* (1), mais pour le *hadith*

Elle ne signifiait déjà plus le simple « accord » postulé par l'école zâhirite, « des *compagnons* du Prophète en matière de *traditions* » (2), elle tendait à devenir l'« accord actuel des *jurisconsultes contemporains* sur une décision particulière à prendre au nom de la communauté musulmane » Un siècle plus tard, al Jowayni n'en doutait pas, et, après avoir formulé, le premier sans doute, la définition intégrale et classique de l'*ijmâ'*, « accord auquel aboutissent les docteurs contemporains a propos d'un fait nouveau en matière légale » (3), il cite comme une opinion insolite, ayant cours au siècle qui nous occupe, celle d'Ibn Jarir al Tabarî (+ 310/923), reprise du mo'tazilite bagdadien Aboû al Hossayn al Khayyât, et adoptée par le hanéfite Aboû Bakr al Râzî (+ 370/980) (4), que « l'opposition d'un seul ou même de deux, n'infirmes pas la sentence de l'*ijmâ'* ». Là-dessus, al Jo-

(1) Cfr. ici p. 241 (*qira'ah*); et Ibn Jinni, *Ahasâ's*, 196 *ijmâ' ahl al 'arabiyah*

(2) Cfr. le procès d'Ibn Hanbal — Cfr. livre d'al Nadjâr (*fihris*, I, 179) Et la critique que Nazâm adresse au principe même de l'*ijmâ'* Dirâi (suivi par Hafs ibn al Fâid) établit qu'après le Prophète, la seule preuve, *hujjah*, c'est l'*ijma'*, les *akhbâr al dhâd* sont à rejeter (Hazm, I, 115) Cfr. sur l'*ijmâ'* livre du qadî al Baydâwî (+ 362/972) (Ghazâlî, *faysal*, 65), et du raydite al Qasim (+ 246/860) ap Strothmann, *Kultus* .. 1912, p. 17

(3) *Waraqât*, ms. Paris, 1266, f. 132^b

(4) *Fihris*, I, 208

waynî observe que l'ash'arisme, au contraire, reconnaît le *liberum veto* (1) C'est la tradition sunnite (2)

En admettant que l'*ijmâ'* eût existé, elle nécessitait donc l'unanimité des docteurs de la loi consultés, ou tout au moins l'absence de toute opposition déclarée (*khulâf*), car l'abstention (*tawaggof*) n'était qu'un moyen de se faire exclure de l'*auctoritas interpretativa*

Y a-t-il eu unanimité des docteurs sunnites pour condamner al Hallâj ? En premier lieu, nous avons vu que, dès la première consultation des qâdis, vers 296/908, il y eut des *abstentions*, dont une, au moins, sûre et éclatante (3), celle du shâfi'ite Ibn Sorayj, juriste de Bagdad qui semble avoir paralyisé l'instruction du procès jusqu'à sa mort (+ 305/917) Et peut-être aussi celle du mâlikite Ibn Sâlim (+ 297/909), d'al Basrah, mais son orthodoxie sunnite sera plus tard contestée (4).

En second lieu, les abstentions écartées comme inopérantes, y eût-il du moins unanimité, comme Ibn Abî Moûsâ, Tawfi et Ibn Taymiyah le soutiendront, parmi les réponses des docteurs qui se prononcèrent ? Non. Ibn 'Atâ, docteur reconnu du madhhab des « ahl al hadîth » (c'est-à-dire shâfi'ite ou thawrite), traditionniste accepté de tous (5), a été consulté en 309/922, et a refusé explicitement de condamner comme les autres la profession de foi (*'aqîdah*) d'al Hallâj.

(1) *Waraqât*, ms Paris, 1266, f 153^b.

(2) Cfr. au Caire, au xv^e siècle, le *liberum veto* d'al Maḥallî sauvant un malheureux condamné par tous les autres ulémas (Sha'râwî, *yawâqit*, p 272). — et à Ahmadâbâd en Gujârât, un peu plus tard, la fatwa de mort contre Jawnpûrî, caduque par l'opposition d'un seul

(3) Damîrî la compare à l'avis d'Omar II sur les dissensions entre ṣaḥâbah (Cfr. p 44, 164, 184, 395)

(4) Par Ibn Khaffif, Hojwiri, et Kilâni (*ghonyah*, I, 83)

(5) Même par le mâlikite 'Iyâd (*shifâ*, I, 160) et le ḥanbalite Ibn al Jawzî (*mawḍû'ât*, s. v. *marâḍ*).

Bien plus, il a témoigné par écrit qu'il la jugeait orthodoxe, et nous savons qu'il préféra périr des coups que la haine du vizir déçu lui fit infliger, plutôt que de changer d'avis. La seule protestation de ce témoin, imparfaitement étouffée par sa mort, doit suffire, selon l'usage constant du sunnisme, à rendre caduque la fatwā de condamnation.

En troisième lieu, notons que cette fatwā, rendue par surprise, le fut sans invitation préalable à résipiscence (*istitābah* de l'inculpé), procédure expéditive particulière aux rites malékite, et que les hanéfites n'admettent pas.

b) Quant au fond

1 Chez les Sunnites

On sait que la sentence fut guidée par des considérations d'opportunité politique. Mais le motif allégué n'était pas un vain prétexte. La proposition incriminée appliquait à la prescription du *pèlerinage legal* une règle mystique, l'*isqāt al wa-sā'it*, elle énonçait l'ubiquité du Dieu vers qui l'âme doit se tourner pour être absoute, au-dessus du fait matériel de rites symboliques accomplis à la Mekke (1). Elle ne détruisait pas le pèlerinage, mais affirmait que la tradition autorisait à le remplacer, n'importe où (2), par des rites équivalents, et également efficaces ; *quand on ne pourrait aller à la Mekke*

(1) Au contraire, les hanéfites estiment à si haut prix la matérialité de la visite à la Mekke, — qu'ils légitiment le pèlerinage *per procuration*, au bénéfice des vivants et même des morts (ancêtres d'un converti), pour l'absolution de leurs peches (Comp. Sha'rawī, *mizān*, trad. Perron, rééd. p. 154).

(2) « Dans sa maison ou au desert » remarque le shi'ite al Nairāqī (*moshkilāt al 'olūm*, p. 309), qui déclare que c'est là une altération de la matière même du rite réglé par le législateur, donc une *bid'ah* — Cf. les petites « *Ka'bat* » en cailloux alignés érigées dans la tombe de Bohloûl Dâna (Cf. notre *Mission*, t. II, p. 49) — A Jolore, des avant 1902, le sultan fit bâtir une *Ka'bah* en réduction pour imiter les Malais à aller au *hajj* (comm. du Général Bulloud).

Al Hallâj exécuté, nul n'osa plus reprendre cette thèse ancienne sur le terrain juridique (1)

Seul, un philosophe d'une rare originalité littéraire, Aboû Hayyân al Tawhîdî (+ ap 410/1019), écrivit un opusculé aujourd'hui perdu « sur le pèlerinage intellectuel ('*aghlî*), lorsque les moyens matériels manquent pour effectuer le pèlerinage légal » Il n'est pas sûr que cet ouvrage ait osé se réclamer d'al Hallâj, al Kholdî, maître d'al Tawhîdî en soufisme (2), lui était hostile, al Hallâj évitait le mot '*aghlî* (3)

En fait, la thèse d'al Hallâj aboutissait à priver la Mekke de sa primaute, la Ka'bah de sa sainteté Elle tendait au même but que les violences exercées contre les pèlerins par les bandes Qarmates, qui en vinrent à piller la Mekke et à enlever la Ka'bah, les 8-14 dhoû al hijjah 317/929, huit ans après la mort d'al Hallâj

En sunnisme strict, la proposition d'al Hallâj est une erreur (*bid'ah*), non une hérésie (*kofî*), car elle touche aux *forôû'*, non aux *osoûl* (4) Mais ses conséquences rendent la condamnation d'al Hallâj inévitable et définitive (5). Les protestations que l'on a élevées en sa faveur proviennent du prestige de ses thèses scolastiques et mystiques, et ont toujours été réfutées par les juristes (*foqahâ*) au nom de la chose jugée Le *hajj* est le seul centre de coordination effectif capable de donner une structure liturgique au sunnisme.

(1) Sha'râwî n'ose pas croire qu'elle soit de lui 'Omarî (Amin al) et Sayyid Mortada l'excusent Voir Makki, *qoût al qoloub*, I, 95

(2) Sobki, IV, 2

(3) Cfr *Tawâsin*, p 136, 195 Ibn al Fârid l'emploie (*Nazm al soloûh*, 358, 450) Comp la λογική θυσία hermétique (*Poimandres*, I, 31, XIII, 18).

(4) Foi en Dieu, Prophètes et jugement (Ghazâlî, *faysal*, 57)

(5) Niez la Ka'bah, c'est attaquer le Prophète (Ghazâlî, l. c.). Comparer au privilège du Temple de Jerusalem, défendu contre les Juifs d'Eléphantine Le *Hajj* est *fard* (Moshm, *sahîh*, I, 379, 382).

2 Chez les Shī'ites.

Le cas d'al Hallāj a troublé profondément les consciences des Shī'ites. Nous ne parlons pas ici de l'avis des shī'ites zaydites qui fut celui des mo'tazilah (1) ni des sectes qarmates dont l'avis paraît avoir été d'abord favorable (2), mais uniquement des shī'ites duodécimains, les *Imāmīyah*, dont la cohésion hiérarchique et dogmatique contraste, dès le iv/x^e siècle, avec l'incohérence des Sunnites (3).

La sentence des juges sunnites de 309/922, aux yeux des māmites, a simplement la valeur d'une mesure politique, édictée par un usurpateur sans mandat — La condamnation d'un hérétique, chez les *Imāmīyah*, est une sorte d'excommunication en règle, signifiée au nom de l'Imām par un bref *tawqī' al Nāhiyah* adressé aux principaux adhérents et leur enjoignant de cesser tous rapports (*tabarrī 'anho*) avec ledit hérétique. C'est ainsi que successivement une douzaine d'hérésiarques (4) avaient été nommément excommuniés par le VI^e imām, Ja'far al Sādiq.

Les prédications d'al Hallāj auprès des imāmites l'avaient fait considérer comme un des leurs : et promptement deux des chefs, Aboû Sahl al Nawbakhtî et Aboû al Hasan ibn Abî Botûyeh dénoncèrent le péril (5); bientôt il y eut, paraît-il, un bref (*tawqī'*) rendu au nom de l'Imām (absent) pour ex-

(1) Type Aboû Yousouf al Qazwîni.

(2) Cfr. *supra*, p. 75, 79 et *infra*, p. 351, 399, 429 et 453, n. 1.

(3) *Takfīr* réciproques des mo'tazilah (*qadar*, *ta'tīl*), hanbalites (*'olouūw*, *horoūf*), et ash'arites (*irjā'*, *tanzīh*, *sifāt ma'nawīyah*).

(4) Liste ap. Friedlaender, *Shī'ites*, II, 90 et 96, comparez, pour la liste complète des hérétiques excommuniés par les Imāms, avec Khoun-sārī, II, 234, et Ibn al Dā'i, p. 419-423.

(5) Cfr. ici *supra*, p. 153. L'enseignement d'al Hallāj sur l'imminence du Jugement est voisin de la *raj'ah* shī'ite.

communier al Hallâj (1) Le texte de ce brief, qui aurait été signé par le III^e wakîl Ibn Roûh, n'a pas été retrouvé (2). Mais al Hallâj dut bien être condamné explicitement — Sa théorie de la sainteté ruine en effet la base du shi'isme, le privilège (*ismâh*) des imâms alides, et le *mahdisme* politico-théologique alide (3) Et désormais les théologiens Imâmites *akhhbârîyoun*, d'Ibn Bâboûyeh à Aboû Ja'far Toûsî classent selon Moftîd les Hallâjîyah « enfants de Cain » parmi les hérétiques shi'ites, section des *Gholât* (exaltés)

Mais au vi-xiii^e siècle Nasir al Dîn al Toûsî, quoique imâmite, fit d'al Hallâj un saint, l'extase hallâjienne confirmait pour lui sa doctrine philosophique de l'identification de l'intellect pur avec Dieu (4) — Telle fut l'opinion de Sadr al Dîn al Shirâzî (5), fondateur des imâmites *osoûhiyoun* modernes

Un culte très vif de la mémoire d'al Hallâj s'est ainsi ravivé en Perse parmi les plus fervents *mojtahudoûn osoûhiyoun*, Bahâ 'Âmilî (6), Amîr Dâmâd, Mohsin al Fayd, — à la grande colère des *akhhbârîyoun* partisans du *taglid*, tels que Karakî, Miqdâdî (7) et Horr 'Âmilî

Le cas de Noûrallâh al Shoûshtarî est à signaler à part :

(1) Jazd'irî (in Khoûnsâri, II, 234) et Horr 'Âmilî (*risâlah uthna' shariyah*, f° 111-112) l'affirment

(2) Tabarsî n'en donne pas le texte, on trouve seulement dans son *ihtydj* un *tawqî'* (p. 244) contre les *gholû* (prétendant que l'Imâm connaît l'au-delà, qu'il participe au pouvoir divin, et qu'il peut apparaître par bilocation) et un *tawqî'* contre al Shalmaghâni (p. 245) l'excommuniant « avec ses prédécesseurs et pareils Sharî'i, Namîrî, Hilâlî, Bilâlî et autres . » Al Hallâj n'est pas nommé dans cette pièce, signée Ibn Roûh

(3) Cfr. *suprà*, p. 157, n° 1

(4) *Awsâf al ashraf*, chap. V, § 6

(5) *Asfar arbd'ah*, f° 26, 390, 454 influence de Ghazâlî et d'Ibn 'Arabi.

(6) *Kashkoûl*, p. 90, et *diwân*.

(7) *Salwat al shî'ah* · cfr. ici chap. XIII, III, c.

Ce polémiste anti-sunnite (1) pensait qu'al Hallāj avait annoncé « rempli de joie », le prochain retour du XII^e imām, à Tālīqān (2), et que son seul crime fut de s'être trop hâté en croyant l'Heure imminente. Nōṭrallāh admet les miracles d'al Hallāj et le compare pour son zèle et sa destinée tragique à l'imāmīte Jābir-ibn-Yazīd al Jo fi (3).

Les shī'ites dissidents *nosayrīs* excommunient al Hallāj témoin ce poème (4) de Shaykh Hasan Ibn Ajroūd

« Mets ta confiance en al Khasībī (5), —

— Qui a été célèbre en vers, et dans des poèmes — Mais, ont dit ses envieux, il s'est dérobie aux regards (6)

— C'est l'opinion de Hosayn Hallāj, tromperie et l'usage de ce traître, de ce damné !

— Il a cru qu'al Khasībī avait eu besoin de cela ! Ce misérable, cette canaille, ce maudit, ce fou !

— Avant lui, al Hājāj (7) aussi s'était montré infidèle et hérétique, perverti comme cet adolescent (8) !

— Dieu les a exclus de Son mystère, et jetés dans le feu de l'Enfer. » (9)

(1) Auteur de l'*ihqāq al haqq*, réfutation de la riposte sunnite d'Ibn Rouzbahān à l'apologetique shī'ite d'al Hillī (ms Londres, At. 7493)

(2) Il se fondait sur un texte d'al Bīroūnī (cfr ici *suprà*, p. 79, n. 4)

(3) (Khoūnsārī, II, 227) Ne à Koūfah, mort en 128/745, Jābir fut le maître de Sofyān al Thawrī et le disciple d'al Sho'bī, deux traditionnistes sunnites. Il enseigna la doctrine de la *ra'j'ah* ou résurrection de certains morts, spécialement 'Alī, qu'il vénétait, avant le Jugement (cfr Sam'ānī, éd Gibb, f° 131 b, Friedlaender, *Shītes*, s. v.)

(4) Ms Paris 1450, f° 176^a, comp. trad Huart, JAP 1879, p. 260.

(5) Abū 'Abdallāh al Hosayn-ibn Hamdān al Khasībī, persan, 3^e successeur d'al Namīrī à la tête des *Nosayrīs*. implante la secte en Syrie

(6) Pour combiner son évasion « miraculeuse » de la prison de Bagdad, qu'il attribua au Messie (*Bākoūrah*, 16)

(7) Le vice-roi Omayyade, maudit dans le 3^e *qoddās* (id., 44)

(8) Allusion aux débuts d'al Hallāj, ici p. 72

(9) Sur Ibn Ajroūd, voir la *do'a al yamīn* (*Bākoūrah*, ap JAOS, 1868, p. 280).

Plus récemment, les Bâbis, puis les Behaïs, Bahâ Allah et Gulpaygânî, ont célébré la mémoire d'al Hallâj comme celle d'un précurseur.

IV

Tableau des opinions sur ce sujet

Dans les tableaux ci-annexés, sont répartis par ordre chronologique les noms des docteurs de l'Islâm qui se sont prononcés sur l'orthodoxie d'al Hallâj suivant trois rubriques

A) *Taraddud* (condamnation), subdivisé en *radd* (rejet simple) et *takfir* (excommunication) Les docteurs mentionnés dans cette série ont estimé que la doctrine mystique d'al Hallâj était hérétique et que ses « miracles » étaient, soit des prestidigitations, soit des prestiges démoniaques

B) *Tarahhom* (canonisation), subdivisé en *i'tidhâr* (justification avec excuses) et *qabûl* (acceptation pleine et entière). Les docteurs mentionnés dans cette série ont estimé que les états mystiques d'al Hallâj étaient conformes à l'orthodoxie et que ses miracles étaient réels. Presque tous, à vrai dire, ont jugé que la prédication publique de vérités ésotériques avait été un scandale justement puni de mort par la loi (1).

Quant à l'explication théologique fournie par al Hallâj, à sa théorie de l'*'ayn al jam'*, les uns la trouvent excessive et inexacte ; cette explication n'est qu'une hyperbole d'enthousiaste, car le saint ne peut s'unir à l'essence divine, mais seulement à tel et tel des noms ou attributs divins (2), et ils

(1) Quelques-uns ont même prononcé le *takfir* contre al Hallâj, pour avoir violé la « discipline de l'arcane » (cfr *Der Islam*, 1912, p. 254) Tous justifient les juges, sauf Amîn al 'Omârî et Sayyid Mortadâ, auxquels Sha râwî adjoint à tort Ibn Khallikân.

(2) Théorie *safite* d'al Bisṭâmî, d'al Gorgânî analysée par al Ghazâlî

II Mulakallimūn

et Hokamā

abbreviations RHM = tarakkūm - RDD = taraddūd - ASH = ash'arīti - IM = imāmūh
(akhlāfīn osūlī) - MOTAZ = mo'tazilīti - KAR = Karrāmī - SAL = salāmī - HAK = phih -
- sophia - MAT = mā'itīdīti

IV's - RHM a) Auscune acceptation plene - b) Ibn Khuffīf (ASH) - Ma'Ki (SPL)

Ibn Mamskhādh (KAR) - Tawhīdī (HAK) - - RDD a) Jabbā'ī Ibn al Azraq,

Ibn Kayy (MOTAZ) - b) Mo'fīd (IM AKHB) - Bāqīlānī (ASH) -

V's RHM a) Ibn 'Aqīl (HB endroit) - b) Jozhūrī, Ghazālī (ASH) -

RDD a) Razmī (MOTAZ) Bayhāqī (ASH) - b) Jozhūrī (ASH) -

VI's - RHM a) Ibn Tufayl, Suhrawardī Hadabī (HAK)

VII's - RHM b) Fakhr Rāzī (ASH) - Nāzīr Tawā (IM OSOULI) - RDD a)

Fīhrī (ASH)

VIII's RHM a) Rāshīd al Dīn (ASH) - Yāfī'ī (ASH) - Jildakī (HAK)

IX's RHM a) Maybūdī (IM OS) - Da'ūdī (HAK) - RDD a) Biqā'ī,

Sakhāwī (ASH) - Ibn Karmīl-pākhā (MAT) - - b) Ardabīlī (IM AKHB), 'Alī

Karakī, Hasan Karakī (id) -

XI's RHM a) 'Alī Qārī (MAT) - b) Sadr Shīrāzī, Amīr Dāmād (IM OS) -

- RDD b) Miqdādī, Mayhūrī (IM AKHB) -

XII's - XIII's RHM a) Nā'ibī (MAT) - b) Hamāshānī (BĀBĪ) - Gulpaygīnī

(BAHAI) -

I Foqahâ

abréviations RHM = tarakhom - RDD = taraddud - ML = mālīkiyya - SF = shāfi'īya
HB = hanbalīya - HF = hanafīya - ZD = zaydīya - ZR = zaharīya - IM = imāmīya

IV^e - RHM : α) Aḥmad al-nasābūrī (SF) - Ibn Saʿdī (SF) - Ibn al-Haddādī (SF TABAKATE) - Maḥmūd (HB) - RDD α) Ibn ʿIḍā (HF) - Ibn Bakrī (HF) - Jomayl (en tant que SF THAWRITE) - β) Ibn Dāwūd (ZR) - Ibn Rūḥ (IM) - Abū ʿUmar (ML) - Ibn al-Oshūnī (ZD) - Ibn Bābūyeh (IM) -

V^e - RHM β) Harawī (HB) - RDD α) Khattīb (SF) - β) Ibn Ḥazm (ZR) - Toḥṣī (IM) - Abū Jaʿfar ʿAbd al-Khāliq - Ibn Muḥsin (1470/1077 HB)

VI^e - RHM β) Kīlānī (HB) - RDD α) Ibn al-Jawzī (HB) β) ʿIyāḍ, Turkūḥī (ML)

VII^e - RHM β) Ibn ʿArabī (ZR) - ʿIzz Maqdīsī (SF) - Maḥd Ibn al-Adhār (SF) - RDD α) Ibn al-ʿIḍā (SF) - Ibn Khallūkān (SF) - β) Ibn al-Dāʿī (IM)

VIII^e - RHM β) Subkī (SF) - Taḥfī (HB) - ʿImā Rihāwī (SF) - RDD α) Ibn Khallūkān (ML) - β) Jamāl Hīllī (IM) - Ibn Taymīyah, Ibn al-Rayīm (HB) - Dhahabī, Ibn Kathīr, Bīḥqīnī (SF) - Muḥlataʿī (HF)

IX^e - RHM α) Muḥammad Ḥanafī, Bāʿiqarā (HF) - β) Ibn Ḥajar, Isyūʿī, Anṣārī (SF) - Bakḥārī, Shāhādā Kurkūz (HF) - RDD β) Maqrīḡī (SF), ʿAḡnī, Bīstāmī (HF)

X^e - RHM α) Shuʿrāwī (SF) - Shuʿḥī (IM) - β) Ḥayṭamī (SF) - Jamnābī - RDD α) Tīḥmīnī (ML) - Dīyārḥakrī (HB)

XI^e - RHM α) Bahā ʿĀmilī, Muḥsin Fayḍ (IM) - Marʿī (HB) - β) Dārā, Kātib, Tichalabī (HF) - ʿOrdī (SF) - RDD α) ʿAkārī (HB) - β) Tāḥīr Qomī, Maʿmūn Jazārī, Ḥorr-ʿĀmilī (IM)

XII^e - RHM α) Ibn ʿAqīl (SF) - β) Sawaydī, ʿUmarī, Zabīdī (HF) - RDD α) Bakrānī (IM)

XIII^e - RHM α) Wārdīghā (ML) - Naḥānī (HF) - Madānī (SF) - RDD α) Khawānī (IM) - Naʿmān Abūnī, Rashīd Rūdā (HB) -

l'excusent (*itadhâr*) à cause de l'emprise de l'extase (*ghalabah*)

Les autres admettent (*qaboûl*) le fait de l'*'ayn al jam'*, mais l'isolent des prémisses philosophiques sur lesquelles al Hallâj le fondait. Ils le déduisent de la thèse moniste de l'unicité de l'Etre en métaphysique ; ils en font, surtout depuis Ibn 'Arabî, une vue de précurseur, incomplète, un aveu encore trop « personnalisé » de l'identité impersonnelle du Tout, créateur et créatures.

C) *Tawaqqof* (abstention) Les docteurs mentionnés dans cette série ont estimé (1) que le cas d'al Hallâj était un cas secret, mystérieux, inexplicable, qu'il ne leur appartenait pas de juger.

Des extraits seront donnés plus loin des opinions les plus importantes. On a isolé, suivant deux tables les *foqûhâ* et les *motakallimûn* (et *hokamâ*), en respectant le caractère particulier de leurs œuvres et de leurs preuves. Mais pour la grande majorité des docteurs le sujet du litige n'a pas été l'ensemble de la vie ou de la doctrine d'al Hallâj, mais la sentence symbolique qui lui a été prêtée et qui les résume, pour la postérité « *Ana' al Haqq* », « Je suis la Vérité », ou plutôt « Mon « Je », c'est Dieu ! » (2). Les *soûfiyah* seront examinés à part, dans le chapitre suivant.

a) Chez les juristes suivant les rites

1° *Zâhirîtes* — C'est le chef de ce rite maintenant disparu, Ibn Dâwoûd (+ 297/909), qui avait rendu la première fatwâ d'excommunication contre al Hallâj. Les zâhirîtes ont en général suivi son opinion ; témoins Ibn Hazm, Aboû

avec des précautions de style bizarres et voulues ap. *Fadâ'ih al Bâtiniyah*, p. 30, l. 17, et *Maqsad asna*, p. 73.

(1) Cfr. ici *infra*, fatwa d'al 'Ordî, p. 395.

(2) Cfr. *Der Islam*, 1912, pp. 255-256.

Hayyân. Seul, le soufi Ibn 'Arabî qui s'est dit zâhirite en droit, l'absout

2° *Mâlikites*. — Conformément à la fatwâ de 309/922, rédigée par le mâlikite Aboû 'Omar, la grande majorité des docteurs mâlikites (surtout en Maghrib) excommunient al Hallâj et approuvent sa mise à mort sans *istitâbah* préalable. Témoins le qâdî 'Iyâd, al Qortobî, Ibn Khaldoun, Ibn Abî Sharîf al Tihimsânî. Mais, à partir du VIII/XIV^e siècle, devant les progrès du monisme philosophique et mystique d'Ibn 'Arabî et sous l'influence des grands ordres, nous rencontrons quelques défaillances : al 'Abdarî (+ 737/1336) (1) en son *modkhal*, al Dolonjâwî dans ses protestations véhémentes de dévotion à al Hallâj, en marge du *Ta'rîkh Baghdâd* d'al Khatîb.

3° *Hanbalites* — Il n'est pas sûr que la tradition universelle du rite ait été d'admettre la légitimité de la condamnation d'al Hallâj, al Hosrî (soufi) s'abstient : Ibn 'Aqîl, *defenseur* de la sainteté d'al Hallâj, doit être contraint à rétractation. Deux grands mystiques, al Harawî et 'Abd al Qâdir al Kîlânî, tous deux hanbalites incontestés, se prononcent pour al Hallâj. Et Mar'î, le consciencieux commentateur d'Ibn Taymiyah, se range à l'avis d'Ibn al Ghazzâl et d'al Tawfi, qui innocentent al Hallâj, quoiqu'Ibn al Jawzî et Ibn Taymiyah se soient acharnés contre lui

4° *Hanafites* — Leur qâdî, Ibn Bohloûl, n'avait pas contre-signé la condamnation d'al Hallâj. La majeure partie des hanéfites fut hostile à al Hallâj aux premiers siècles pour des raisons de théologie dogmatique (mo 'tazilah) ; et admettant la chose jugée, elle s'est désintéressée de la question. Cepen-

(1) Il était l'élève d'Ibn Abî Jamrah (+ 675/1276) qui avait été interné dans sa maison jusqu'à sa mort, pour avoir soutenu avoir eu la vision du Prophète à l'état de veille (Sha'râwî, *ṭabaqât*, I, 202-203).

dant Shams al Dīn al Ḥanafī et Sayyid Mortadā ont voulu excuser al Hallāj (1)

5° *Shāfi'ites*. — Les shāfi'ites furent profondément divisés. L'opinion moyenne se régla sur la fatwā d'abstention qu'avait signée Ibn Sorayj, et que reprirent al Qoshayrī, Ibn Hajar, al Soyoûtī et al 'Ordī. Mais la scission est grave entre le parti d'al Ghazālī, al Hamadhānī, al Maqdisī, al Sha'rāwī, al Haytamī, Ibn 'Aqlah, qui canonise al Hallāj, et le groupe (influencé par Ibn Taymiyah) d'al Dhahabī, Ibn Kathīr, al Bolqīnī, al Sakhāwī qui l'excommunie

6° *Shi'ites* : *Zaydites* — Selon la règle (2) empruntée aux Khārijites par les zaydites, al Hallāj est dûment condamné comme *soûfi* par Aboû Yoûsof al Qazwīnī, élève d'Ibn Kajj

— *Imāmites*. — Conformément au *tawqī'* rendu contre al Hallāj, tous les docteurs *akhbārīyōūn* sans exception l'ont excommunié. Nous réservons le cas de son admirateur Noûrallāh al Shoûshartī qui fut qādī imāmite dans l'Inde, — parce qu'il y périt supplicié pour hérésie

b) Chez les theologiens suivant les écoles

Le tableau des opinions figure seul ici. L'analyse des critiques trouvera place au chapitre XIII.

Comme al Hallāj avait adopté, comme nous le verrons, le vocabulaire philosophique grec (aristotélicien), il fut excommunié par les premiers scolastiques, partisans de l'atomisme matérialiste, depuis les mo'tazilités, d'al Jobbā'ī à Aboû Yoûsof al Qazwīnī, jusqu'aux ash'arites, d'al Bāqillānī

(1) Ahmad Māhir Effendī, hanafite, député de Kastamouni, m'a fait savoir en 1912 qu'il n'y avait pas *ymd'* de son rite contre al Hallāj

(2) Cfr *takfir* d'al Kilānī et d'Ibn 'Arabī par l'imām zaydite al Mansour bī Allah (+ 1029/1620) dans sa *qasidah al Kāmil al Motaddirih* (ms. Londres, Or 3851, f^{ss} 101 b-105 a).

à al Jowaynt Ibn Khafif est une exception que nous examinerons en son lieu

Au contraire, les partisans de la logique grecque, peut-être dès al Tawhîdî, lui sont favorables, de même les néo-ash'arites avec al Ghazâlî et Fakhr al Dîn al Râzî, — les purs *hokamâ* avec Ibn Tofayl et Nasîr al Dîn al Toûst, — les *ish-râqiyoûn* avec al Sohrawardî d'Alep, et Sadr al Dîn al Shîrâzî.

Ibn 'Arabî et l'école des Ittihâdiyah (jusqu'à al Nâbolosî) attribuèrent même à al Hallâj la paternité de leur propre doctrine théologique

A partir du ix^e/xv^e siècle, la plupart des motakallimoûn distinguent soigneusement, avec le Sayyîd Sharîf al Jorjânî (+ 816/1413) et Ibn Kamâlpâshâ, la thèse des *ittihâdiyah* (*wahdat al wojoûd*) de celle des *holoûliyah*, pour faire échapper la seconde à l'excommunication légale qui pèse sur la première. Et la plupart, quand ils tâchent d'absoudre al Hallâj, se conforment en cela au jugement qu'ils ont porté sur Ibn 'Arabî, qui devient le grand sujet de dissentiment en mystique entre les théologiens dogmatiques (1).

(1) Par ordre chronologique — Défenseurs de sa *sainteté* : Ibn 'Atâ Allâh, Aboû al Qâsim Baydâwî, Ibn Fadl Allah, Yâfi'î, Fîroûzâbâdhî, Jorjânî, 'Alî-ibn Maymoûn, 'Ajam-bint al Nafis, Jâmi, Dâoûwânî, Zakariyâ Ansârî, Ibn Kamâlpâshâ (Shaykh al islâm de 932/1525-940/1534), Sha'râwî, Haytamî, Mohsin Fayd, Sadr Shîrâzî, Ibrahim Kawrânî, Monâwî, Nâbolosî, Isma'il Haqqî, Ibn Bahâ al Dîn, Ibn al Qâdî, Shîrbînî, Khafâjî, Ibn 'Abidin, Tawtiq Tcharkasî.

Partisans de l'*excommunication* : Ibn Taymiyah, al Jawziyah, Ibn al Khayyât, Taftazânî, Abou Haryân, Ibn Daqq al 'Id, Ibn al 'Irâqî, Nâshîrî, Dhahabî, 'Asqalânî, Maqrizî, Bokhârî, Ibn al Moqrî, Sakhâwî, Bolqînî, Biqâ'î, Qârî (Cfr Nâbolosî, *radd mattin*, et ouvrage de Tâhir bey, cité ap Bibliographie, s v *Ibn Arabî*).

Partisans de sa *sainte* qui mettent ses œuvres à l'*index* : 'Izz al Dîn Maqdisî, Soyoutî (qui condamne son disciple 'Abd al Karîm Jîlî), Ibn al 'Imâd al 'Akârî, Aboû al So'oud (Shaykh al islâm de 952/1545 à 982/1570), Hâşkafî.

Il faut signaler une exception. 'Alî al Qârî, ce faqîh hanafite si violent contre Ibn'Arabî et Daoûwânî, essaie d'innocenter al Hallâj. Il approuve et reprend, dans sa *risâlah* contre Ibn'Arabî, l'antithèse d'al Kîlânî entre al Hallâj « à qui la contemplation de Dieu a fait perdre de vue la création », et Pharaon qui s'est absorbé dans la « contemplation de soi-même » ; « c'est pourquoi les ulémas se divisent au sujet d'al Mansoûr (= al Hallâj) et sont d'accord pour condamner Pharaon ». Al Qârî sent, encore, confusément, que le monisme abstrait et logique d'Ibn 'Arabî n'a aucun rapport avec la doctrine de l'union divine prêchée par al Hallâj avec tant d'enthousiasme.

V

La sainteté (wilâyah) d'al Hallâj

a) *La canonisation en Islam*

Puisque les derniers adhérents au rite qu'al Hallâj avait fondé ont disparu dès le v/xi^e siècle, puisque le motif de sa condamnation est devenu depuis 309/922 chose jugée, comment se fait-il que « le cas Hallâj » soit encore aujourd'hui posé, devant les consciences musulmanes, isolément, avec une pleine acuité (1) ? Comment se fait-il que l'affaire n'ait pas encore été « classée », comme pour tant d'autres hérésiarques plus ou moins cruellement mis à mort (2) ?

On assiste ici à un phénomène historique très inattendu : la survie tenace dans la mémoire des musulmans d'une forte personnalité morale, défigurée en vain par la coalition du pouvoir politique et des chefs religieux, et honorée comme

(1) Cfr polémique entre al Madârîsî, shâfite, et al Najdî, hanbalite il y a quinze ans (ici chap XV, n^o 977, 976)

(2) Et qu'on ne réhabilite qu'en bloc

source de poésie, comme type de beauté et d'amour par la légende populaire (1) et la littérature savante

Et parallèlement, dans les consciences les plus diverses, on surprend l'éclosion spontanée, désintéressée, d'une conviction intime, comme d'une conversion à la cause de ce proscrit. On peut soutenir qu'al Ghazâlî a défendu al Hallâj parce qu'il suivait en cela les scolastiques Sâhmiyah et le mystique al Fârmadhî, on peut soutenir que le menu troupeau des soûfis et des mystiques a voulu justifier al Hallâj parce que leur cause avait été identifiée avec la sienne. Mais ces explications ne valent pas pour le cas d'hommes comme l'ash'arite Ibn Khafîf, et les hanbalites Ibn 'Aqîl, al Harawî, 'Abd al Qâdir al Kilânî, et al Tawfî, comme les philosophes Nasîr al Dîn Toûsî et Sadr al Dîn Shîrâzî, comme l'imamite Noûrallâh Shoûshartî, et le hanéfite 'Alî al Qârî.

Aucun intérêt, personnel ou collectif, ne sollicitait ces hommes en faveur d'al Hallâj, bien au contraire. Mais un attrait soudain ressenti pour l'émouvante histoire de sa vie, une admiration d'abord peut-être simplement esthétique pour le grand flot de poésie dont il fut la source, puis une réflexion attentive prêtée à l'accent très prenant de ses œuvres, poèmes et sentences, les a amenés enfin à une conviction : ils ont saisi un accord profond entre l'essence condensée de sa pensée et ce que leurs théories personnelles recélaient de meilleur. D'Ibn Khafîf « S'il n'était pas lui, un croyant au Dieu unique, alors il n'y en a pas un seul au monde ! » Ibn 'Aqîl avoue dans sa rétractation imposée :

J'ai cru qu'al Hallâj avait été bon musulman. . . ». Ainsi pensaient bien des gens du peuple à Bagdad.

C'est ainsi que la question d'al Hallâj revint, soulevée à

(1) Un bédouin de Salt me disait à Jérusalem « C'est lui qui disait : man yojtrânî min Allah ? Qui m'enlèverait à Dieu ? » (cfr. Qor. LXXII, 22).

nouveau, devant le tribunal des *foqahâ* (juristes) ; en vain avaient-ils prouvé jadis qu'il avait été justement condamné, on vint leur affirmer qu'al Hallâj était un *saint*

Peu importaient toutes les accusations ingénieuses et probables réunies contre lui (1) et même le motif de la condamnation ; la dévotion populaire, soutenue par l'expérience religieuse de docteurs désintéressés, affirmait qu'al Hallâj était un saint, et l'invoquait comme tel sans attendre la permission des jurisconsultes.

On touche ici à un point très curieux de droit sunnite, la *procédure de canonisation*. Quel est le rôle de l'*îmâ' al foqahâ* en cette matière ? Loin d'être unanime ici comme le veut la théorie, l'opinion des jurisconsultes sunnites apparaît comme irrémédiablement divisée, et cela dès la question préalable. A côté des prophètes, y a-t-il des *saints*, *awliyâ*, des « amis de Dieu », auxquels recourir avant et après leur mort, comme à des intercesseurs (*shafâ'ah*), pour obtenir les grâces divines même les miracles ? Dès le iv^e/x^e siècle les Kirâmîyah puis les ash'arites l'affirment et canonisent, d'accord avec de très anciennes traditions (2), les dix *ashâb mobashharah* du Prophète, avec Oways Qaranî, et d'autres encore, contrairement à l'opinion négative des mo'tazilah qui condamnent les dissensions des sahâbah et réservent les miracles aux prophètes.

Au viii^e/xiv^e siècle et au xii^e/xviii^e siècle, la thèse négative est reprise du moins pour sa seconde partie, par les néohanbalites, Ibn Taymiyah, les Wahhâbites, suivis par les modernistes musulmans actuels ; pour eux le culte des saints n'est qu'une idolâtrie. La canonisation d'al Hallâj leur procure la double exaspération de voir la dévotion populaire faire d'abord fausse route, en canonisant quelqu'un, et en-

(1) Jobbâ'i, Bâqillânî, Jowaynî

(2) Baghdâdî, *farq*, 344

suite, choisir pour cela un excommunié De là le ton acerbe de la fatwâ d'Ibn-Taymiyah qui sera analysée plus loin

Quant aux autres *foqahâ*, appartenant à des rites qui admettent la possibilité théorique de l'existence des *saints* et la légitimité en droit de la dévotion populaire à leur égard, le fait que la question de la sainteté demeure sujet de désaccord entre eux et d'autres *foqahâ* les empêche de formuler une *procédure de canonisation* régulière. Il n'y a pas d'intérêt à enquêter sur les vertus du personnage (on ne doit déjà pas réfléchir sur les péchés des Prophètes) (1), ni à examiner l'orthodoxie de ses écrits et de ses paroles, car le saint est essentiellement un « possédé de Dieu », tenu irresponsable pour tout ce qu'il peut dire et faire (2) pendant l'extase Le seul critérium reste de céder ou non à l'expérience religieuse populaire, c'est-à-dire à l'efficacité constatée de son intercession en faveur de ses dévots (3), puis aux intuitions, rêves ou visions personnelles (4)

b) La croyance en la sainteté d'al Hallâj

1 Sa naissance spontanée et la critique mo'tazilite

La croyance en la sainteté d'al Hallâj était née durant sa vie, comme le prouvent les lettres incriminées des adeptes qui recouraient à lui comme à un intercesseur auprès de Dieu (5).

Sa condamnation et son supplice ne la détruisirent pas,

(1) Fakhr al Dîn al Râzî, *Infisr Kâbir*, t V, p 363.

(2) Ibn Hajar et Abou al So'oud sont d'accord pour *canoniser* Ibn al Fârid et Ibn 'Arabi, tout en mettant tous leurs ouvrages à l'*index* (Aloûsî *Jalâ*, 65).

(3) Le proverbe bagdadien sur la tombe de Ma'ioûf al Karkhî : « thériaque éprouve » (Qoshayrî, *risâlah*, I, 81)

(4) Al Haytamî et al Nâbolosi admettent al Hallâj sur l'autorité d'al Kilânî, al Khafâjî le fait sur l'autorité d'al Shâdhilî, par *taqlid*.

(5) Cfr ici p 4, 255

ce qui semble indiquer que sa doctrine avait éveillé des idées plus profondes, ascèse, renoncement, sacrifices, qu'un simple mouvement politique suscité par un ambitieux

Le premier témoin, après son supplice, est le chambellan Nasr : il le pleura, déclarant qu'on l'avait injustement traité, que c'était un vrai serviteur de Dieu. Son affection clairvoyante avait dénoncé, dès le début, dans le parti shi'ite et les scribes imâmites du gouvernement les véritables meneurs du procès (1)

Nous avons vu plus haut les anecdotes tendant à prouver qu'al Hallâj était un prestidigitateur et un charlatan. Deux motakallimôûn mo'tazilites, de son vivant, ont soutenu cette thèse dogmatiquement, comme application de leur théorie de l'impossibilité des miracles des saints, l'un, sunnite, al Jobba'î, pour les réserver au Prophète (2), et l'autre, imâmite, Ibn Nawbakht (3), pour les réserver aux Imâms alides légitimes

2 *La défense des Sâlimiyah Aboû Holmân*

Les motakallimôûn de Basrah, de l'école des Sâlimiyah, c'est-à-dire les disciples de Sahl al Tostarî (+ 283/896), groupés autour d'Aboû 'Abdallâh Mohammad Ibn Sâlim (+ 297/909) et de son fils Aboû al Hasan Ahmad Ibn Sâlim (+ 350/960) (4), paraissent avoir défendu, au moins un certain nombre d'entre eux, la doctrine d'al Hallâj par des arguments théologiques. — Al Baghdâdî dit d'eux simplement qu'ils attribuaient à al Hallâj « d'avoir réalisé l'idéal posé par

(1) Cfr. ici p. 250, n. 1, 294

(2) Cfr. ici p. 137, n. 3

(3) Cfr. ici p. 156

(4) Amedroz, *Notes on some sufi lives*, 572-575 — Cfr. Jâmi, 136, Sha'râwî, I, 115. Cfr. Ibn al Da'î, 391 — Baghdâdî, *farq*, 324.

le soufisme » (1). — Peut-être est-ce de leurs livres qu'al Baghdâdî a extrait les deux propositions suivantes sur la sainteté d'al Hallâj. « il avait fait des miracles, mais il fut puni pour les avoir publiés (2), et livré à ceux qui les niaient afin que son état demeurât dans l'équivoque, car la réalité du soufisme a un double aspect, externe (objectif) d'équivoque (*talbîs*), et interne (subjectif) de sanctification (*taqdis*) » (3).

Quant aux œuvres des Sâlimîyah, il ne nous reste que le *Qoût al qolôûb* d'Aboû Tâlib al Makkî (+ 380/990) qui reproduit une partie de la première de ces propositions, car elle énonce la règle suivante de son auteur (4) « *ifshâ surr al roboûbîyah, hoûf* ». C'est une impiété que de révéler au peuple le secret de la puissance divine (= de faire publiquement des miracles, signes divins) Elle sera reprise par al Ghazâlî, disciple d'al Makkî, en son « *Ihyâ* » (5).

Al Hojwiri nous apprend que, de son temps, où les Hallâjîyah suspects de *holoûl* étaient appelés « *Fârisîyah* », on nommait les Sâlimîyah suspects de *holoûl* « *Holmânîyah* », du nom d'Aboû Holmân al Fârisî al Dimishqî (+ vers 340/951) (6). Ce théologien, admis comme auteur mystique par Kalâbâdhî et Qoshayrî (7), fut excommunié par les autres *motakallimîn* pour avoir soutenu : que Dieu manifeste sa présence dans les corps vivants par leur beauté (8), et que

(1) *Farq*, p. 247, ll 7-8.

(2) Cfr. *infra*, p. 380, fatwa d'Ibn Arabî.

(3) *Farq*, p. 249.

(4) Sayyid Mortadâ, *ithâf*, II, 67-69 Cfr. Sahl, ici p. 31

(5) *Ihyâ*, t. I, p. 74.

(6) *Kashf*, trad. Nicholson, p. 131 corr. suivant n. 1 (ms. B).

(7) Selon l'*isnâd* donné par Qosh., éd. 1318, p. 184. Kalâbâdhî, *ta'arrof*, s. v. *sîmâ'*, le cite directement

(8) Cfr. Ghazâlî, *mishkât*, §1. Halabî, *strah*, I, 278 attribue par erreur cette thèse à al Hallâj.

tout devient permis à qui L'adore dans ces formes belles (1). C'est là un résumé perfide de deux thèses connues d'al Hallâj : le *ta'allî* (2) et l'*isqât al wasâ'it* (3). On voit qu'Abou Holmân avait repris en *halâm* la doctrine d'al Hallâj ; comme lui, il enseignait que l'Esprit divin est incréé (4)

3. *L'attitude d'Ibn Khafîf* (+ 371/982).

Ibn Khafîf (5), mort centenaire en 371/982, est à la fois : en mystique, le fondateur de l'école des Khafîfiyah, qui devint l'ordre des Kâzaroûniyah (6), en droit, un traditionniste à tendances zâhîrites (7), et, en théologie dogmatique, un scolastique disciple d'al Ash'arî et adversaire déclaré des Sâlimîyah. Son attitude dans la « question d'al Hallâj » est très exceptionnelle. Il s'est prononcé formellement en faveur de son orthodoxie (8) et l'a défendue énergiquement ; il admire son jeûne dans le *sahn* à la Mekke, et affirme que c'est l'amour divin qui lui tenait lieu de nourriture. Il admet sa théorie du témoignage personnel que le saint rend de Dieu (9), mais rejette l'explication de la sanctification par la théorie christianisante de l'union des deux natures *lâhoût*, *nâsoût* (10).

Dans la monographie consacrée à Ibn Khafîf par son dis-

(1) Maqdisî, cité dans *Kashf*, p. 260 ; *farq*, pp 243-246

(2) *Id* Comp Solamî, *Ghaliât*, f° 77 a-b, Maqdisî, éd Huart, II, 90-92

(3) Cfr Akhb, n° 9, Birounî, *Hind*, p 31, 43, et ici chap. XIII-1.

(4) *Kashf*, p 263, ligne 5, d'ou accusation de *tandsokh*. Cfr ici chap. XII, II-d. Cfr. aussi *supra*, p. 178, n. 3.

(5) Sur sa naissance, de souche royale, et ses quatre cents mariages, dont aucun n'aurait été consommé, cfr *Kashf*, p 247.

(6) Cfr. ici, p 411

(7) Goldziher, *Zâhîriten*, 112-113

(8) Cfr. ici, p. 268-269

(9) Cfr. *Tawâsin*, p. 138, n° 1

(10) Il taxe le fameux tercet d'al Hallâj « *Sobhâna man aẓhara na-soûtaho...* » (Cfr. *Tawâsin*, p 130) d'impiété (Bâk, n° 18), et c'est lui

ciple al Daylamî, au chapitre VI « sur ses maîtres soufis en 'Irâq », après Rowaym, Ibn 'Atâ et Jorayrî, avant Shiblî et Ibn Zizî, nous trouvons al Hallâj ; Ibn Khafîf avait fait de nombreux récits sur lui à ses disciples (1) Sa théorie des « miracles » d'al Hallâj est conforme à la doctrine ash'arite, ils dérivent d'un certain pouvoir que Dieu développe dans l'homme quand il Lui plaît, aussi bien chez le sorcier que chez le saint, c'est un caprice du bon plaisir divin

4 La théorie d'al Bâqillânî († 403/1012)

Ce grand mâlikite, le second fondateur de l'Ash'arisme, étudia spécialement le cas d'al Hallâj « il lui attribua d'avoir revendiqué le don des prestiges (*huyal*) et des *makhârîq* — Et, dans le livre où il démontre « L'incapacité des mo'tazilah à constater les signes distinctifs de la mission prophétique en appliquant leurs principes », — al Bâqillânî relate les *makhârîq* d'al Hallâj et les caractères de ses prestiges » (2)

C'est là une application de la théorie spéciale d'al Bâqillânî sur le miracle — Il admet la réalité des miracles du sorcier (*sâhîr*) autant que celle des miracles de l'homme pieux (*ṣâlih*), même s'ils changent les essences (3) (*qalab al a'yân*) et transforment les natures (4) (*ihâlat al tabâ'î*) des choses. — Car

qui nous a transmis la théorie de Rowaym sur *lâhoût* et *nâsoût* citée ici-même (*suprà*, p 37, n 3).

(1) Traduits ici p 100, 269, 34, 96, 81, 268, 318, cfr p 309

(2) Baghdâdî, *farq*, 247, ll 8 11. — L'amphibologie (voulue par al Bâqillânî) des mots *makhârîq* et *huyal*, pris ici au sens fort, m'avait fait d'abord écrire, qu'al Bâqillânî avait été partisan de la sainteté d'al Hallâj (*Rev. Hist. Relig*, 1908, p 333).

(3) Cfr ici, chap XII 1-b

(4) « Nature », ce qui est en puissance dans une chose, son essence comme principe de son activité. Hazm V, 14. Ex le vin n'a pas la propriété d'enivrer ; Dieu crée l'accident « enivrant » immédiatement avant l'accident « ivresse », mais leur succession n'est pas une loi naturelle, mais seulement une habitude (catégorie de l'être *hadath*, non pas *momtani'*) — Ibn Hazm pense que les miracle des prophètes seuls

pour lui, les essences créées se réduisent à des relations (*na-sab*), — et les natures des choses à des habitudes (*'ādāt*) Al Bâqillâni est *occasionahste*, c'est-à-dire qu'il n'y a pas, pour lui, de lois naturelles, pas de causalité réelle dans les créatures ; tous les phénomènes (*a'râd*) dérivent du bon plaisir (*tajwîz*) de Dieu qui les fait éclater instantanément, et rompt ainsi des « habitudes », sans déroger pour cela à des lois naturelles qui n'existent pas — C'est pourquoi il appelle les miracles *ma'hârîq*, « rupture de l'habitude » (*Kharq al-'ādah*) et non pas *mo'jizât* — Car selon sa théorie des idées (*ma'ânî*), il ne faut pas dire qu'on « peut » ou qu'on « ne peut pas » faire des miracles, puisqu'on ne peut parler de puissance (*qodrah* que là où l'on peut parler d'impuissance (*'arz*) (1), — et que tous les actes des créatures, miracles ou non, — sont de purs actes de l'omnipotence de Dieu

Dieu fait des miracles comme il lui plait, — par les sorciers comme par les saints Le miracle est une preuve de la conformité des uns et des autres au rôle bon ou mauvais que Dieu leur fait jouer, — et Dieu n'en retire le don au sorcier que s'il veut se faire passer pour ce qu'il n'est pas, — car le miracle est le signe de la sincérité de la mission (*da'wa ṣahîh*). — C'est là-dessus qu'al Bâqillâni construit sa théorie du privilège du *tahaddî*, réservé aux Prophètes, — eux seuls ont le privilège d'inviter leurs contemporains à essayer de *rivaliser* avec eux, en public, comme Moïse fit avec les sorciers égyptiens devant Pharaon, en étant *assuré d'en triompher* Là est le signe distinctif de leur mission publique, et ce qui met leurs prestiges hors-pair.

Al Bâqillâni reproche aux *mo'tazilah* de n'avoir pas com-

sont réels ; ceux des sorciers et saints ne sont qu'apparences.

(1) Tahaddî Mot non compris dans Yâqout, *odabâ*, I, 177, l. 12. Hazm, V, 11, cfr. IV, 164, 225, Jorjâni, *sharh al-mawâqif*, 579 Ibn Khaldoun, trad Slane, I, 193

pris le *tahaddi* ; selon eux, tous les hommes étant créateurs de leurs actes, — rien ne distinguerait extérieurement les miracles des prophètes des tours des charlatans. Mais, en fait, les prestiges d'al Hallâj étaient véritables, — qu'il ait été un sorcier ou un saint, seulement, ce pouvoir lui a été retiré quand il a voulu se faire passer pour prophète en assumant une mission publique ; il n'avait pas le privilège du *tahaddi* (1) ; et c'est ce que ses adversaires mo'tazilah, Aboû 'Alî al Jobba'ti, Aboû al Hasan al Balkhî n'ont pas compris

5 *La retractation d'Ibn' Aqil (465/1072).*

'Alî Ibn 'Aqil, un des plus grands jurisconsultes hanbalites, penchait, malgré la rigidité traditionnelle de son rite, — à sympathiser avec les principaux mouvements d'opinion du monde intellectuel de son temps. C'est ainsi que nous voyons son nom parmi les signatures d'une fatwâ destinée à défendre la théologie ash'arite contre la réaction conservatrice hanafite (2) auprès des sultans saljoûqides, à Bagdad. Par vénération pour la mémoire d'al Hallâj, il avait, dans ses ouvrages, indiqué qu'il croyait à sa sainteté, en faisant suivre son nom de la formule. « Dieu le rende bienheureux ! » On ne l'oublia pas, et, lorsqu'après 461/1067 ses ennemis le poursuivirent comme hérétique, partisan des thèses mo'tazilites en métaphysique, le chef du rite hanbalite à Bagdad, le sharrîf Aboû Ja'far ibn Moûsa, le contraignit à rédiger et à souscrire une formule de rétractation solennelle où figurait le paragraphe suivant

« . J'ai cru qu'al Hallâj avait été un bon musulman, un ascète, qu'il avait fait des miracles, j'ai même soutenu cela

(1) C'est de là qu'Ibn Fodrak déduit sa règle de discrimination publicité (*izhâr*) du miracle du prophète, clandestinité (*sûr*) du miracle du saint, qui ne doit même pas avoir conscience de sa sainteté (Qoshayrî, éd. 1318, p. 187 ; éd. Ansâri, IV, 149)

(2) Sobkî, *Tabaqât*, II, 250 ; cfr. *suprà*, p. 338.

dans un opuscule que j'ai rédigé. J'en demande pardon à Dieu. Je reconnais qu'il a été exécuté sur décision de l'*ijmâ'* des ulémas de son temps, qu'ils ont eu raison, et que ce fut un pécheur. . »

Il la signa le mercredi 10 moharram 465/1072, et la lut en public le lendemain.

6 Le « Journal » d'al Harawî

Abou Ismâ'il 'Abdallâh ibn Abî Mansour Mohammad al Ansâri, né à Qohandîz en 396/1005, mort en 481/1088; surnommé *Shaykh al Islâm* (comme plus tard Ibn Taymiyah), est resté un des personnages représentatifs de l'Islâm au V^e siècle de l'hégire. Hanbalite en *fiqh*, adversaire déclaré des motakallimoun en *ovoûl*, al Harawî appartenait en mystique à l'école khorâsânienne des Malâmatiyah. Son *dhamm al Kalâm* réfute tous les scolastiques, aussi bien Mo'tazilah que Kollâbiyah ou Ash'ariyah (1).

Ses *mandûl al sâ'irîn* se ressentent, nous le verrons (2), de lecture des œuvres d'al Hallâj. Le piquant est que le rigide élève d'Ibn Taymiyah, Ibn Qayyim al Jawziyah (+ 751/1350), a consacré tout un opuscule à commenter ces « stations des voyageurs » mystiques selon la traditionnelle orthodoxie.

Nous essayons de donner ici, *in extenso*, malgré les difficultés de la traduction, les notes de « son journal », *Roûznâme*, relatives à al Hallâj. Publiées dans ses *tabaqât al soûfiyah* (3), elles sont en dialecte persan archaïque de Hérat.

(1) Ms. Londres, Add. 27520 ff. 112^v, 114^b.

(2) Ici, chap XIII-1-a. Ibn Khaldoun, trad. Slane, III, 106 (passage suppr. dans éd. orientales) critique d'Ibn Taymiyah ap. Najdî, 493-497. Cfr. Ethe *Neupersisch Literatur*, 282.

(3) Ms. unique Nour-i'Othmâniyeh, 2500, date 839/1435. — Jâmi l'a rajeuni et copié dans ses *Nafahât*, mais il n'a recopié que le tiers de la biographie d'al Hallâj, qui y comprend . §§ 6-9, biographie, 10-30, diversité des opinions, 30-36, celle d'al Harawî, 37-41, question des miracles,

Nous publions le texte en regard, sur une planche Ces notes critiquent, avec une vivacité curieuse, bientôt nuancée de sympathie très nette, la question de l'orthodoxie d'al Hallâj (1)

« *Il dit* . « La mort d'al Hallâj eut le caractère d'une faute (de sa part) et d'un châtement, non pas d'un miracle de la grâce, car le propre du miracle est d'être (vie) pour les vivants S'il avait en cela été parfait, il serait demeuré dans l'ordre de la justice due aux créatures Et pareille fin ne lui serait pas arrivée Mais il commit le péché de parler un tel langage à des profanes. *Il dit* . ne révèle pas Ton secret aux profanes , si tu le leur dis, tu leur apportes un fardeau (= une charge insupportable), et il résulte de cela pour toi dommage et châtement

« *Il dit* . Ayant ainsi parlé, il n'était pas parfait S'il avait été parfait alors, ces paroles auraient été son *maqâm*, sa *nafs* et sa vie Et nul ne l'aurait méconnu (2) de ceux à qui il convenait (de parler) Mais ce n'était pas le moment de parler Non que parler ainsi soit défendu. Moi-même j'emploie les mêmes paroles qu'il a employées en public, mais on ne les méconnaît pas car ces paroles sont cachées, pour que les profanes n'y atteignent pas (3)

« *Il dit* . Qu'en mes paroles, il y a une lumière, et celui qui

42-55, sentences et poemes, 56-58, conclusion, anecdote. — Harawî n'a traduit des *tabaqât* de Solamî que les §§ 6, 8, 11, 12, 44-51

(1) Les *makâtib* de Mawlânâ Qotb al Din Ansârî, dont Shôtûstari publie un extrait sur al Hallâj (*majâlis al mo'wminîn*, Ms Paris, sup pers 190, f. 197 b) sont peut-être de lui.

(2) C'est la même idée qu'exprimera 'Abd al al Karîm al Jîlî (ap 826-1423) (*Sharh moshkilât al Fotoûhât al makkîyah* Ms Caire, cat. VII, 47, ff 819-820). al Hallâj s'est trop hâté, s'il n'avait parlé qu'une fois arrivé au *tamkîn*, nul n'aurait pu le tuer.

(3) Hôsayn Bayqarâ cite en abrégé cette phrase ap. *Majâlis al 'Oshshâq*, ms. Paris, Supp. pers. 776, f. 59 b, en bas.

(۳) ساج الاسلام گف آب گس حلاج را نصیب است و عقوب
 به کرامت که این کارید گناشت اگر وی دران مام بودی
 دور انصاف خلق کوسیدی ویرا آن بودی و ویرا دران گناه
 بود که سجن ^{را} اهل سجن ماند گف با ستر او به عسبه می که
 چون به ما اهل آن کوئی نریسان سهل کرده باشی مرا اراا کرد
 رسد و عقوبت گف وی در آنچه می گف با مام بود اگر او در
 ان مام بودی ان سجن مام و نفس و ردگانی وی بودی بروی
 گس منکر نکستی که سجنی در می ناست و کس نبود و محرم
 نبود که ما سجن می کوم به اراا که او می گف و عاقبه می ناست
 اما امار می آرد و آن سجن را می ماید با و عسبه که آنکس
 که به اهل آن بود در ساود و گف که ما سجن می نوری است
 که مرد مستمع نیست آن در می شود وی بدارد که آن خود صانه
 اوست 'نست' که آن نور سجن است که در ردگانی می رود
 و گف که وی اربع جمع سجن می گف و اعلی آن بود و آن ناری
 است و محاطه و ع جمیع بعضی است از بحر توحید خود 'آن توحید
 گوئی به خود و حسی نهای حق به نقای خود' در حررها شیخ الاسلام
 بود بخط وی بسته روزنامه های وی ان فصل طیل خود چون توان رد
 وی آگاهی اراسل رسد و ما حق بود حلاج بردار و بحق رده بود
 سریع هر خود اراسل مرا کسب داد 'حسبه بود که اسناد بسته
 می داس' حلاج آن نکساد 'حه حشمة حیدر در راه اُر طیل ردن در هر حاه'
 آنکه بردار فرمود نه او بود کس رده کرده بود 'نظاره حلف نهاده
 بود و حق شهر خود ما خود رده' و او که گف که حورسید نماید مگر
 بدسورث می راست گف آرا عاخر مرا قادر راه نداد و وجه سکبت
 و او که پای در اعیان دارد دسبه در سراغ کند ارو در خود نگرسب
 یکی دند در خود مهاد —

les écoute accède jusqu'à elle » (Hallâj) s' imagine qu'elle lui appartient en propre ? Non pas Car cette lumière est cette Parole (divine) qui fait circuler (en lui) la vie

« *Il dit* « Qu'il parlait en état « d'essentielle union » , et qu'il y était, la plupart du temps ». Cette pensée est périlleuse et dangereuse : l'essentielle union (*ayn al jam'*) est une partie de l'océan du Tawhîd divin. Cette proclamation de l'unité de Dieu ne venait donc pas de lui-même ni de sa permanence, mais bien de la permanence de Dieu.

« [Ceci est extrait du Shaykh al Islâm écrit de sa main, en son *Journal*]

« *Ce chapitre* Comment (Hallâj) aurait-il joué de son tambour (parlé de lui-même) ? Il était informé des secrets de Dieu, en Dieu. Quand Hallâj fut [crucifié] sur son gibet, il avait la vie en Dieu, tandis que la Loi, par jalousie, livrait son corps à la mort

« Il y avait une source, que son maître (Makkt) (1) voulait garder scellée, Hallâj l'ouvrit. Mais quelle source est jamais restée dans son puits ? Qui peut jouer du tambour (= parler) tout au fond d'un puits ? — Celui qu'ils ont crucifié, ce n'était pas lui, car Dieu l'avait vivifié (2) ; ce fut aux regards des créatures une illusion, mais Dieu lui avait fait, en Lui-même, sa part. Et Celui qui a dit : « le soleil ne se lève pas sans ma permission », a raison de l'impuissant à l'Omnipotent, il n'y a pas de route. Ah ! quelle chose étrange ! Celui qui a le pied sur le soleil, jeta sur lui (= Hallâj) l'ennemi (3). Alors (Hallâj) transporta son regard de Dieu en soi-même ; et il y aperçut l'Unique (4) »

(1) Allusion à la légende du livre secret volé, cfr. ici, p. 448, n. 4.

(2) Allusion à la crucifixion de Jésus, selon le Qor'ân

(3) Ici, le texte semble corrompu

(4) Allusion au mot d'al Hallâj mourant : « Le but de l'extatique, c'est l'Unique, seul avec Lui-même ! »

7 *Abou Hâmid al Ghazâlî* (+ 505/1111).

Al Ghazâlî n'a jamais traité *ex professo* le cas d'al Hallâj ; mais il l'a abordé de biais, à plusieurs reprises, avec ces curieuses inconséquences dans la manière de raisonner qu'Ibn Roshd a stigmatisées (1)

Traitant d'abord la question avec la dialectique des motakallimoûn ash'arites, il paraît condamner al Hallâj, puisqu'après avoir cité son légendaire « Je suis la Vérité », il conclut « des gens du peuple ont répété de semblables paroles, des laboureurs ont abandonné tout travail manuel sous prétexte de « purification du moi intérieur » (en vue de l'union divine) aussi quiconque parle ainsi doit être exécuté, et le tuer vaut mieux qu'en ressusciter dix autres » (2).

Mais, presque aussitôt, dans les pages suivantes de l'*Ihyâ*, il adopte, peut être sans trop s'en douter, le vocabulaire des motakallimoûn Sâlimiyah, et copie la formule d'al Makki. « divulguer le secret de l'omnipotence divine est une impiété » (3), et voilà qu'al Hallâj mérite d'être condamné, non plus pour une prédication absurde et néfaste, mais pour avoir divulgué une vérité ésotérique

A la fin de l'*Ihyâ*, al Ghazâlî emprunte tout à fait l'argumentation par métaphores poétiques des soufis, et il essaie d'excuser et de justifier al Hallâj en parlant comme eux d'intempérance, d'excès, d'ivresse de la pensée sous l'action d'une flamme divine trop intense dont tous les « voiles de lumière » lui paraissaient levés (4) Il approuve en détail son apostrophe à al Khawwâs, et en tire argument pour sa propre doctrine des étapes mystiques (5)

(1) *Manâhij al adillâh.*, ed. Khànjî, pp 17, 72-73.

(2) *Ihyâ*, I, 27 — Cfr *faysal*, éd. 1319, p 60

(3) *Ihyâ*, I, 74 — Cfr *ici* p 362

(4) *Ihyâ*, III, 287, IV, 219

(5) *Ihyâ*, IV, 174, 310, *Faddâ'ih*, éd. Goldziher, p. 30, l. 17.

Vers la fin de sa vie, il adopte les méthodes de raisonnement des philosophes, tout en conservant le vocabulaire mystique ; alors le « Je suis la Verite » d'al Hallāj n'est plus, pour lui, que cette noyade (*istighrāq*) dans la vision de l'anéantissement du moi (1), que cette aperception impersonnelle de la divinité toute pure, de l'Un stérile et inactif, que le philosophe atteint par l'effort personnel, par l'éducation de son intuition intellectuelle, amenée par degrés (2) jusqu'au stade de la *fardānīyah* (3)

A travers ces variations, il semble être resté fidèle à l'idée suivante. « al Hallāj étant dans le vrai, mais ceux qui l'ont condamné ont bien fait », c'est la thèse malsaine des deux vérités, trop fréquemment employée en Islām à propos de la sainteté

La défense d'al Hallāj par al Ghazālī a eu un grand retentissement en Islām. Le « qādī al jamā'ah » Mohammad-ibn Ahmad al Qortobī l'a critiqué pour avoir, par sa théorie de la « discipline de l'arcane », voulu justifier al Hallāj pour le fond et ses juges pour la forme (4), théorie que reprendra al Rohāwī, le maître d'Ibn al Wardī. Quant à Ja'far al Makktī, l'auteur persan du *Bahr al ma'āni*, il lui reproche (5) d'admettre « qu'avoir dit le mot « Ana' al Haqq », puisse exprimer le stade de la *fardānīyah* — ; celui qui y est arrivé, sa langue s'est émoussée » (6) ; critique reprise par 'Abd al Ahad al Noûrī, le grand prédicateur ottoman.

(1) *Maqсад asna*, 61, 74-76

(2) Videe graduellement de toute image, sous la « machine pneumatique » de l'abstraction.

(3) *Mishkāt al anwār*, 17-20, 24, et fin

(4) Sallāmī, *radd*, II, 359

(5) En le prenant pour l'auteur des *Fosous* Ibn'Arabi.

(6) Ms Paris, supp. pers 966, f 132^{ab} — C'est à-dire l'union divine ne transforme pas la parole humaine, mais la détruit (cfr *infra*, chap XI-iv-b, et *supra*, p. 58, 117).

8 'Iyâd al Sibî (+ 544/1149)

Le qâdî mâlikite 'Iyâd al Sibî, ennemi déclaré de l'*Ihyâ* d'al Ghazâlî, qu'il fit jeter au feu par les autorités civiles espagnoles, inséra dans son *Shifâ* les paragraphes suivants, au qism IV, bâb 3, fasl 5,

« L'unanimité (*ijmâ'*) des foqahâ mâlikites, à Bagdad, sous al Moqtadir, a conclu d'accord (1) avec son qâdî des qâdis, Aboû 'Omar le mâlikite, à faire exécuter al Hallâj et à l'exposer au gibet (2) : (1) pour avoir prétendu à la divinité (*ilahiyah*) ; (2) pour avoir soutenu la doctrine du *holoûl* (incarnation), (3) pour avoir déclaré « Je suis la Vérité », (4) tout en persistant à pratiquer les observances légales (5) Et ils n'ont pas jugé licite d'accepter sa rétractation »

L'immense notoriété du *Shifâ*, en pays d'Islâm, donne à ce texte une importance considérable. Il faut l'examiner point par point

(1) Cela est un extrait du premier interrogatoire, par Hâmid, au dernier procès ; (2) est une allusion à la thèse des motakallimoûn mo'tazilites et shî'ites, adoptée par les premiers ash'arites ; (3) est une critique directe d'al Ghazâlî et des justifications qu'il a exposées de ce mot fameux, particulièrement dans son *Ihyâ* (4) Cette clause est remarquable ; elle écarte l'hypothèse invoquée par tant de partisans d'al Hallâj, celle d'un ravissement amoureux qui l'aurait rendu irresponsable aux yeux de la loi Et elle tire argument de sa fidélité même à continuer de pratiquer les observances légales, prières, jeûnes, pour établir

(1) Cfr *supra*, p. 280, n 3

(2) Théorie qu'al Hallâj ne fut mis en croix qu'après avoir été décapité Pour nier qu'il ait parlé et se soit repenti (Cfr. al Kilâf ici, p. 388, n. 1).

que sa responsabilité fut entière. Il était maître de ses actes, comme le dira Ibn Khaldoun (5). Il s'agit de la coutume mâlikite refusant d'inviter le *zindiq* à resipiscence, et lui supprimant le bénéfice de l'*istitâbah*. Un peu plus loin, 'Iyâd cite une fatwâ d'Aboû al Hasan al Qâbisî qui admet l'*istitâbah* pour l'*wrogne* qui, par plaisanterie, s'écrierait : « Je suis Dieu ! » — « Mais cette décision n'a pas en vue l'« ivresse mystique », et ne contredit pas la coutume mâlikite précitée quoi qu'on en ait dit », note al Khafâjî.

Parmi les commentateurs du *Shifâ*, la plupart (1) se sont bornés à réunir des textes conformes à l'argumentation d'Iyâd. Trois, al Qârî, al 'Ordî et al Khafâjî ont entrepris de la réfuter en détail, et de justifier al Hallâj (2).

9 Ibn al Jawzî (+ 597/1200)

Ce grand prédicateur hanbalite Bagdadien, ce critique des traditionnistes, ennemi d'al Kilânî et d'al Ghazâlî, a été très hostile à al Hallâj. Il a exhumé contre lui l'ouvrage du qâdî zaydite Abou Yoûsof al Qazwînî, et, dans son *Nâmoûs fi talbîs Iblîs*, il a fait d'al Hallâj un sorcier.

De plus, Ibn al Jawzî rédigea un opuscule spécial (3),

(1) Sibî Ibn al'Ajamî, Ibn Khalîl, Shomonnî, Ibn Abî Sharîf, Daljî.

(2) Par une imputation renouvelée de l'historien Ibn Khodhyân al Farghânî, et qu'Ibn Khallikân semble faire sienne, 'Iyâd a comparé la doctrine d'al Hallâj à celle de l'héresiarque al Shalmaghânî, imâmite exécuté en 322/934 à Bagdad ; les deux doctrines n'ont de commun que d'avoir été officiellement persécutées l'une après l'autre, al Shalmaghânî est un pur imâmite, qui paraît avoir été renié par sa secte pour des motifs politiques (cfr. ici, p. 159, n. 2), et les accusations de s'être dit Dieu et d'avoir professé l'immoralité sont de source trop suspecte, pour être admises, tant qu'on n'aura pas retrouvé de fragments de ses œuvres (cfr. *farg*, p. 249, Friedländer, *Shiites*, II, s. v.).

(3) Son titre, selon son auteur lui-même, est « *al Qâdî l-majâl al lajâj bi mohâl al Hallâj* » « Le livre qui coupe court à la possibilité

al Qâti', aujourd'hui perdu, « pour réfuter la thèse de la sainteté d'al Hallâj, et spécialement l'argument basé sur le fait que son sang, répandu sur la terre, y aurait écrit le nom de Dieu (litt. *alfâz al jalâlah*) » Telle est l'analyse qu'en fait Ibn Khalîl en son *minhâj al honafâ*, d'après l'exemplaire qui se trouvait au Caire, dans la bibliothèque de son maître, Sibî Ibn al 'Ajamî (1), et qui se composait d'un peu plus de deux *Korrâs*, soit 32 pages

Voici une des raisons qu'il y exposait (2) « Le sang, liquide impur, ne saurait écrire le Nom Pur (de Dieu) », idée qu'Ibn Taymiyah et al Dhahabî reprendront.

On a de lui des mots ironiques et brefs « Al Hallâj ? Personne ne s'enquiert du *cardeur* que le tisserand » Et. « le fuseau de Râbi'ah s'est cassé, mais il nous reste le *coton* d'al Hallâj » (3)

10 *Roûzbahân al Baqlî* (+ 606/1209)

Né à Pasâ (Fârs), Aboû Mohammad Roûzbahân al Saghîr ibn Abî Nasr al Baqlî vécut à Shîrâz, où il est enterré (4)

C'est un pur mystique, un pieux ascète qui avait reçu la *khurqah* (froce) de Sirâj al Dîn Ibn Sâlibah (5), et appartenait à l'ordre des Sohrawardiyah (6) C'est lui qui traduisit en persan les œuvres d'al Hallâj, en les accompagnant d'un

d'insister sur l'absurdité d'al Hallâj » Ibn Taymiyah l'intitule « Raf' al lajâj fî akhbâr al Hallâj »

(1) Qui le cite

(2) Selon son petit-fils, l'historien Cfr. ici p 455, n. 3

(3) C'est-à-dire nous n'avons plus de bon fil, nous n'avons que du mauvais coton i. e. les mystiques d'à présent ne valent rien

(4) Ibn Jonayd, *shadd al izâr*, ff 110-112 Une miniature du ms Paris, supp. pers 1559, f 81^b le représente en face de l'atabek Sa'd-ibn-Zanjî (591/1195-623/1226) Sur sa tombe, *JRAS*, 1893, p. 792

(5) Jâmi, 288 — Cfr. id 314, — et Hojwiri, 172-173, — pour son ancêtre.

(6) Jâmi, 653.

commentaire méthodique. On entrevoit déjà son culte pour la mémoire d'al Hallâj par les nombreux fragments de lui qu'il insère en son *tafsîr al 'arâ'is*, sélectionné d'al Solamî et d'al Qoshayrî (1), avec une érudition consommée

Etant encore à Pasâ (Fasâ), il se mit à réunir et à commenter en arabe les *shathîyat* (paroles extatiques énigmatiques) des grands mystiques, puis, étant à Shirâz, il traduisit lui-même cet ouvrage, intitulé *Mantiq al asrâr bi bayân al anwâr*, en persan, il le revit, l'augmenta et le publia sous le titre *Sharh (al) Shathîyât*. Dans cet ouvrage, véritable monographie de la science du *shath* (2), les paroles détachées des autres soufis ne sont qu'une introduction aux œuvres, traduites et commentées, du « roi des oiseaux de l'amour », al Hallâj

L'admiration sans bornes d'al Baqlî pour son modèle s'épanche en métaphores volubiles, précieuses et raffinées. Il le salue ainsi dans sa biographie : « *'Anqâ moghrîb* (phénix [occidental]) du siècle prééternel, paix de la postérité, verger de la sagesse, jasmin de la dilection, rose de la providence, maître du suprême témoignage, oiseau du jardin de la durée . . . martyr de la predication, incendié par l'idée, voile de la substance, plongeur de la mer Rouge de l'absolu » Al Baqlî déclare nettement que l'union essentielle (*'ayn al jam'*) avait fait parvenir al Hallâj à la personnalité suprême (*anânîyah*). Et il termine sa biographie en l'appelant « témoin du covenant (primordial) qu'il contempla tout en planant, de son début à sa fin, lieu d'élection

(1) Qui y est désigné sous le vocable « al Ostâdh »

(2) Plan : 1° biographie des shaykh soufis (très courtes) ; 2° leurs paroles détachées (*alâz shathîyât*), se terminant par celles d'al Hallâj, 3° les *isnâd* d'al Hallâj (*Asânîd Gharîb* = ses *Ruwâ'yât*) ; 4° commentaire des *Tawâsîn* d'al Hallâj, 5° lexique des mots techniques soufis (*nokât al soufîyah*)

de l'intuition divine, courrier (divin) ravisseur des cœurs, nouvel an (*nawroîz*) semeur de roses »

Dans la troisième partie, il traduit et commente XXVII *Ri-wâdyât* d'al Hallâj, pour les laver de suite des imputations d'hérésie. Parmi tous les shaykh, dit-il, al Hallâj est le seul à avoir laissé des *hadîth*, des traditions reçues directement de Dieu par *isnâd ilhâmi* (basées sur l'autorité directe de l'inspiration), comme ceux qui restent du Prophète. Le commentaire des *Ri-wâdyât* est très diffus et très complexe. Prenons par exemple le mot « *roûh al hayât* » (l'Esprit de vie, *Ri-wâyah I^{re}*). al Baqlî commente : « c'est l'esprit animal qui anime le corps de l'homme, ou bien l'esprit parlant (*roûh nâtiqah*) qui donne la vie à l'esprit animal, ou bien l'Esprit de sagesse (*roûh ma'rifah*) qui est la substance du précédent, ou bien l'Intellect universel (*'aql kullî*) qui est l'esprit de l'esprit, ou bien l'acte de Dieu, qui émane de l'attribut de Dieu (1) et fait subsister la création, ou bien Gabriel, ou bien l'Esprit Saint, ou bien l'ange cité par Qor LXXVIII, 38. Mais je pense que c'est plutôt « l'esprit parlant », car il reçoit ici directement son inspiration de Dieu, sans le ministère d'un ange »

Dans la conclusion de son commentaire, al Baqlî affirme à nouveau que l'*isnâd ilhâmi* des *Ri-wâdyât* d'al Hallâj, n'en fait pas un prophète. Ceux qui se sont basés là-dessus pour l'accuser de s'être proclamé prophète n'ont pas compris que « celui qui écoute parler le mystère divin, « ne peut « parler que le langage du mystère divin », le verbe de l'essence divine.

La quatrième partie comprend la traduction persane des *Tawâsîn* et leur commentaire. Nous avons déjà publié

(1) Al Baqlî appelle « l'attribut de Dieu », — la somme des attributs divins (cfr. *Tawâsîn*, s. v et p 100).

l'une (1) et analysé l'autre (2). Il suffit de rappeler ici que Rouzbahân al Baqlî, avant d'analyser les *Tawâsin*, cite un mot de son maître Jâkoûs al Kordî, sur ces papiers (*roqa'yyât*) qu'al Hallâj avait confiés à Ibn Alâ (lors de sa dernière visite en prison ?), et qu'il lui rappela, par l'intermédiaire d'Ibn Khafîf, de sauvegarder à tout prix (3)

Al Baqlî nous dit avoir terminé son commentaire des *Tawâsin* en « répandant le sang de l'âme » (= les larmes) Il y voyait un texte divin, descendu du ciel, dont l'original était gravé, au Paradis, sur les feuilles de l'arbre Tôûbâ Et il nous raconte avoir eu la vision d'al Hallâj, venu pour le féliciter, de son commentaire, et lui dire « Tu as connu ce que c'est que le *qormos* (tiare royale) (4), tu as franchi le desert de la vision (5) ! ».

11 Ibn al Ghazzâl (+ 645/1218)

Ibn Rajab dit de ce docteur hanbalite « J'ai vu, écrit de sa main, un opuscule intitulé *Akhbâr al Hallâj*, qui semble avoir été composé par lui Il y rapporte avec les *isnâd*, des traditions reçues de ses maîtres, et il incline à faire l'éloge d'al Hallâj et à l'exalter (*ta'zim*), il y cite même des extraits de l'ouvrage qu'Ibn 'Aqîl avait autrefois composé sur lui, et qu'il a rétracté (6), ce qui est une faute (de la part d'Ibn al Ghazzâl) »

12 Ibn 'Arabi (+ 638/1240)

La forte personnalité intellectuelle d'Ibn 'Arabi domine

(1) *Tawâsin*, pp. 9-78

(2) *Tawâsin*, pp. 79-108 Al Baqlî essaie, en plusieurs endroits, de rendre al Hallâj orthodoxe à tout prix (cfr l c p 97, n. 1), et de le ramener à la mystique négative d'al Jonayd (p 92, lignes 5 à 16 « être délivré par le dernier supplice de son moi crève posteternel »)

(3) Cfr ici, p 272, n 6

(4) Mis sur la tête des condamnés à mort.

(5) Et atteint l'essence divine (cfr *Tawâsin*, p 108 et n 2)

(6) Cfr ici p 366 et p 389, l 24

toute l'histoire moderne du mysticisme musulman, il en est le « rénovateur » incontesté (*mohyî*) (1), le « Maître » par excellence (*shaykh akbar*), non seulement chez les sunnites arabes et turcs, mais même chez les imâmites persans.

En leur style autoritaire et compassé, doctoral, clair de syntaxe, mais farci d'expressions techniques, les thèses générales et les visions personnelles qu'il narre, d'un même ton impassible et glacé, fournissent les indications les plus précieuses sur l'idée qu'il s'est construite de la personnalité d'al Hallâj.

Nous examinerons ici successivement.

1° D'abord le rang mystique qu'il lui attribue ; 2° le jugement qu'il porte sur sa condamnation ; suivant des extraits de ses *Fotoûhât al Makkiyah*.

Puis ses deux visions d'al Hallâj ; 3° l'une relative à la causalité créatrice (extraite des *Tajalliyât ilahiyah*) , 4° l'autre concernant « l'outrage » fait par al Hallâj au Prophète Mohammad — Sa discussion de l'*Ana' al Haqq* d'al Hallâj a déjà été examinée (2).

1° « *Mystère de la distinction des œuvres en « œuvres surérogatoires » et « œuvres d'obligation ».*

C'est une conséquence du fait que la science discursive est liée a priori à deux dimensions, « longueur » et « largeur ».

(1) Khoûnsârî, par dérision, l'appelle « mâhi al Dîn ».

(2) *Tawâsin*, p. 184-185. — Ibn 'Arabî l'expose dans ses *Fosoûs al hikam* (p. 126) : « créateur et création » étant deux termes unis par un rapport nécessaire, ce n'est pas la personne isolée d'un saint, mais la totalité de la création qui seule a le droit, en se pensant elle-même, de se proclamer identique à Dieu, puisque l'intégralité de son existence actuelle est la réalité nécessaire de l'existence de Dieu. C'est pourquoi 'Alî al Harîrî, disciple d'Ibn 'Arabî, souhaitait « avaler l'Univers » pour le contraindre à confesser, par sa bouche, « *Ana' al Haqq* ! ».

Même théorie dans les *Wâridât* de Simâ'ou'naoghloû.

Ah ! celui dont Jésus est la maladie (1) ne saurait guérir car Jésus est à la fois le Créateur qui vivifie et la créature qui est vivifiée. La « largeur » de l'univers c'est la nature (matérielle), sa « longueur », c'est son Esprit et sa Loi. Voilà la Lumière révélatrice, la doctrine des « cônes d'ombre » et des « périodes séculaires » (2) que nous devons à *al Hosayn-ibn-Mansoûr*. Certes, je ne connais pas de croyant au Dieu unique qui ait su « coudre et découdre » en parlant de son Seigneur, discerner le crépuscule, la nuit et ce qu'elle embrasse, et la lune quand elle est cachée, et coordonner entre elles ces données complémentaires, aussi bien que lui ! Il fut une lumière dans la nuit qui grandissait, — Dieu se tenait en lui, — comme Moïse dans le berceau d'osier. C'est pourquoi *al Hosayn-ibn-Mansoûr* parla des deux natures, la divine « lâhoût » et l'humaine « nâsoût », sans se rapprocher un seul instant de ceux qui disent « l'essence est unique », et escamotent l'attribut adventice (l'univers). Certes non ! Le mont Fârân n'est pas le Sinaï ! Et le foyer n'est pas la lueur ! La « largeur » (du monde) est limitée, tandis que sa « longueur » est l'ombre qui l'obombre, l'œuvre surérogatoire et l'œuvre d'obligation sont unies dans le même rapport nécessaire que [l'homme] qui témoigne, et [Dieu] qui est témoigné ! (3) ».

Il avait déjà exprimé auparavant son admiration pour *al Hallâj*, il le fait figurer dans son curieux énoncé des XII Pôles mystiques autour desquels le monde temporel tourne durant leurs vies, comme étant le VII^e pôle (qotb), « celui qui se tient aux pieds du prophète Job (4) ; celui dont la

(1) 'illah veut dire « cause » et « maladie », Jésus est *medecin*, et *saint* associé à la puissance créatrice de Dieu (cfr. *Fotoûhât*, I, 187-188).

(2) *Sayhoûr wa dayhoûr* cfr *Tawâsin*, p 142, et ici, chap XIV-II-a.

(3) *Fotoûhât*, IV, 367

(4) Un des XVII^es grands prophètes (*Fosoûs*) — *Fotoûhât*, IV, 90

soûrate est la *Baqarah* (II^e) et le *hâl* l'immensité » (1). Et quand il expose les relations de « paternité » et de « filiation » spirituelles que le « Pôle de la *soûrate Tuwbah* (IX^e) » entretient avec tels ou tels, au rebours même de l'ordre généalogique matériel et normal, il s'appuie sur un vers d'une *qasidah* alchimique sur le Grand Œuvre (2) attribuée à al Hallâj

« Ma mère a enfanté son père Cela, certes, est un de mes étonnements¹ » (3).

2^o Son opinion sur la légitimité de la condamnation d'al Hallâj est la suivante (4) « De même que le devoir d'un *Prophète* est de manifester publiquement ses signes et ses miracles, pour la gloire de son apostolat, de même le devoir d'un *saint* (venu après le prophète) est de cacher les siens C'est là l'opinion commune, car le saint n'est pas un apôtre ; il n'a pas à faire de la propagande, car il n'est pas un législateur et la norme de la loi se trouve déjà établie, et elle est maintenue sur terre par les soins des scribes et docteurs de la loi, qui rendent des *futwas* sur le culte dû à Dieu. Ce sont eux qui sont maîtres de peser et d'égaliser

Pour le saint, lorsqu'il s'écarte (par inadvertance) de la norme fixée par la Loi établie, en gardant mémoire de ses obligations légales (*tahlif*), on le tient quitte, à cause de la présomption qui existe sur le fond de l'affaire en sa faveur, comme cela est prévu par la loi. Mais s'il commet un acte passible d'une sanction, conformément au texte de la loi et à l'interprétation constante du juge, il doit subir forcément lesdites sanctions, il ne peut en être exempté par la présomption qui est pour le fond en sa faveur, savoir. qu'il est un de

(1) *‘Ozmah*, allusion au miracle (cfr ici, p 266).

(2) Cfr ici, chap XIV-III-c

(3) *Fotoûhat*, IV, 171.

(4) *Id.*, II, 413 Cfr. ici p. 366, n. 1

ces hommes pieux, à qui leurs péchés ne font pas de tort devant Dieu, à qui Dieu permet les actes qu'Il a légalement interdits aux autres, et qu'Il dispense de toute reprise pénale dans l'autre vie, ainsi qu'Il l'a dit pour les combattants de Badr dans un *hadith* (1) considéré comme les libérant de toute interdiction (*ribâhat al af'âl*), et comme Il le dit selon la tradition (au Prophète) « Fais ce que tu voudras, je t'ai pardonné d'avance » Mais Il n'y dit pas : « Je t'ai exempté des sanctions de la loi en ce monde (2). » Car, en ce monde, non Aussi le juge d'entre les légistes qui applique les sanctions est-il excusé d'avance, même si le (saint) condamné n'est en soi pas coupable, comme al Hallâj, et ceux qui ont agi comme lui. »

En cela Ibn 'Arabî se rattache à la thèse des Sâlimiyah : al Hallâj a été un saint, mais il était juste de le condamner.

3° En son livre des « *illuminations divines* », au chapitre « Illumination sur l'idée de causalité », Ibn 'Arabî raconte avoir eu la vision suivante d'al Hallâj : « En cette illumination, je vis al Hallâj, et lui demandai : « O Hallâj ! Admets-tu la causalité comme attribut de Dieu ? » et je m'arrêtai Il sourit et me dit « Ne fais-tu pas allusion à la parole » O (Dieu) Cause des Causes, ô Absolu qui n'a jamais cessé d'être » ? — C'est cela — Pareille phrase est d'un ignorant (3). Sache, en effet, que Dieu a créé les causes, mais n'est pas Lui-même une cause. Comment pourrait-Il admettre la causalité, Lui, avec qui rien ne coexistait ? S'Il était une cause, Il serait partie intégrante d'un rapport causal, et s'il est ainsi condition-

(1) Hazm, IV, 45 Dieu pardonne les péchés autres que le *kofr* sans *tawbah* (Râzi, *tafsîr kabîr*, V, 230).

(2) Le péché autre que l'impiété n'est qu'envers les créatures, non envers le Créateur, il n'est donc justiciable que de la loi temporelle.

(3) Monâwî et Ibn 'Aqilah en font une sentence d'al Hallâj.

né, Dieu n'est plus parfait ; qu'il soit exalté au-dessus de ce qu'en disent les blasphémateurs, dans leur sottise (1) ! — C'est bien ainsi que je le comprends » (2) Il reprit : « C'est bien ainsi qu'il faut le comprendre Restes-en là ! tiens-t'y. » Je lui dis alors (3) : « Etpourquoi as-tu laissé demolir la maison ? — Les mains des créatures l'avaient atteinte quand je l'eus quittée pour le double anéantissement (en Dieu), laissant Aaron à la tête de mon peuple (cf. Qor VII, 139) Mais connaissant qu'il était faible parce que je n'étais pas là, ils se sont réunis pour détruire ma maison Ils l'avaient déjà démolie quand moi, j'y revins, après mon anéantissement (extatique), je m'en approchai et vis qu'elle était déjà en proie aux supplices, j'eus honte d'habiter une maison où la main des créatures s'était mise, et j'en ai retiré l'émanation (divine) (= mon esprit) que j'y avais logée (4). On a dit alors « al Hallâj est mort ! » — Non pas ! il n'est pas mort, la maison a croulé, mais l'habitant avait déjà décampé » (5). — « Ton raisonnement, observai-je, a toutes les preuves contre lui (6) » Alors al Hallâj se tut, puis déclara : « Au-dessus de tout homme savant, il y a Dieu, qui sait Assez d'objections Tu as

(1) C'est-à-dire leur jugement précipité (*sotûwwat*) observe le commentaire Allusion à p. 381, l. 24.

(2) Ibn 'Arabî, commentant lui-même ce passage devant Ibn Sawdakî, note « cela est une bonne exposition du *tanzîh* (via remotio-nis) »

(3) Ibn 'Arabî observe à ce sujet « Quand l'un des interlocuteurs s'attribue une certaine expérience en mystique, c'est ainsi qu'il importe que l'autre le rejoigne au point où il se dit arrivé, par une voie à l'autre déjà connue, — de façon à pouvoir dénoncer les prétentions personnelles du premier, et à paralyser ses ruses par la fatigue. »

(4) Lorsqu'al Hallâj eut dit au shaykh « Tiens t'y » sans que son rang l'autorisât à lui parler ainsi, — le shaykh riposta : « Et pour-quoi. » (comm. Ibn Sawdakî)

(5) Allusion-ironique à la *qaṣṣidâh* de Mosaffar al Sibṭî (ici p. 433).

(6) Comm. d'Ibn Sawdakî : « Alors, quand il vit qu'al Hallâj s'était

raison. Je t'ai dit tout ce que je pouvais » Et je le quittai »

Ce texte d'Ibn 'Arabi révèle, semble-t-il, surtout aux passages soulignés par le commentaire, une certaine duplicité de pensée. Il blâme al Hallāj en apparence, pour se permettre de lui attribuer deux thèses risquées qui sont de lui, Ibn 'Arabi (1). Celle qui retire à Dieu jusqu'au nom de Cause (2), et celle qui réduit à la pure divinité (*lāhou't*) le moi spirituel d'al Hallāj.

4° Isma'il Haqqī de Brousse a reproduit, dans son tafsīr (3) le récit suivant d'Ibn 'Arabi, au sujet d'une vision qu'il eut, à Cordoue, concernant al Hallāj. « Je me trouvais dans la ville de Cordoue, (prient) dans un mashhad, lorsque Dieu me fit voir une assemblée des principaux d'entre ses prophètes, depuis Adam jusqu'à notre Prophète, Mohammad. Et l'un d'eux, Hoūd, m'adressant la parole, m'apprit pourquoi ils se trouvaient ainsi réunis. « C'est, me dit-il, pour intercéder en faveur d'al Hallāj auprès de notre prophète, Mohammad. Car al Hallāj a péché contre les convenances (= le respect dû au Prophète), quand il a déclaré, pendant sa vie, ici-bas. « La pensée du Prophète n'a pas embrassé tous les droits attachés à son rang (4). — Et comment cela ? — Dieu lui avait dit « Bientôt ton Maître te l'accordera (= ta demande), sois donc consentant (à ta mission) » (Qor, XCIII, 5) ; ce qui montre qu'il avait le droit de ne donner son consentement que si Dieu agréait son intercession (5) pour tous les hommes, infidèles et croyants. Mais

suffisamment empêtré avec ses propres ruses dans sa réponse, — Ibn 'Arabi dit « Ton raisonnement. »

(1) Les Qarmates nommaient leur demiurge créé (*sābiq*) « cause des causes »

(2) Ghazālī, *mishkāt* au contraire d'al Hallāj, cfr. ici, chap. XII.

(3) *Ro'ûh al Bayân*, sur Qor. XCIII, 5

(4) *Himmatoho do'ûna manşabih.*

(5) *Shafâ'ah*

le Prophète n'a su demander que « . . pour les grands pécheurs appartenant à ma nation » (1)

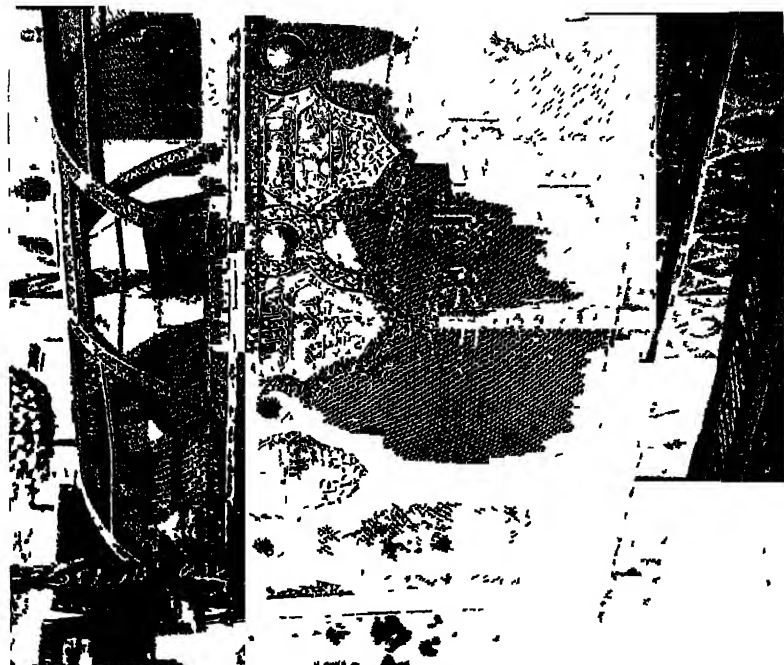
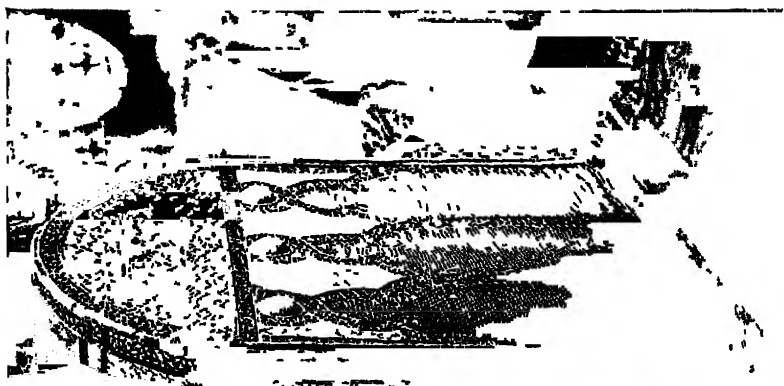
Quand al Hallâj eut exprimé cette opinion, de suite le Prophète lui apparut et lui dit « O Hosayn ibn Mansoûr ! Est-ce toi qui as critiqué mon intercession ? — Oui, ô Prophète de Dieu, il en a été ainsi — Ne te souvient-il plus de la tradition que j'ai dit tenir de Dieu même . « Quand J'aime un de Mes serviteurs, Je deviens son ouïe, sa vue, sa langue ? — Oui, ô Prophète de Dieu ! — Ne sais-tu pas que j'ai aimé Dieu ? — Oui, ô Prophète de Dieu ! — Eh bien, étant l'ami de Dieu, c'est Lui qui était ma langue quand j'ai parlé, lui-même, Qui intercède et devant Qui on intercède, car, auprès de Son être, je ne suis que néant. Que reste-t-il contre moi, ô Ibn Mansoûr ? — O Prophète de Dieu, je me repens de ma phrase Quelle doit être ma pénitence pour ma faute ? — Sacrifie-toi à Dieu en sacrifice — Comment cela ? — Fais-toi exécuter par le glaive de ma loi » — Et l'on sait ce qu'il advint d'al Hallâj Puis Hoûd ajouta « Depuis qu'il est mort, il se cache hors de la vue du Prophète. Et l'assemblée que nous tenons à présent vient intercéder en sa faveur auprès de lui » Or, depuis sa mort jusqu'à cette assemblée, il s'était écoulé plus de trois cents ans ».

13 *Al Tawfi* (+ 716/1316)

Al Tawfi, esprit original, qui unit l'enseignement du droit hanbalite strict à un respect pour les 'Alides qui le fit traiter d'imâmite, — et qui critiqua le principe de *variation*, *ihhtilâf* (2), des sunnites, a laissé la *Fatwâ* suivante :

(1) *Shaf'ât li ahl al Kabâr min ommati* (Tirmidhi, *saḥīḥ*, III, 71, Ibn Mâjah, *id.*, II, 302) ; ce hadîth manque dans les 4 autres *ṣaḥīḥ* classiques

(2) Goldziher, *Katholische tendenz.*., Upsal, 1913, p. 136



« J'ai vu beaucoup de choses attribuées à al Hallâj, des ouvrages, des sentences et des opuscules, — le tout apocryphe. On s'est mis à attribuer à al Hallâj tout ce qui se rencontre en fait de *shath* (paroles à double sens) et de *tâmât* (écholalies), car il paraît y prêter plus qu'un autre.

« Aucun des shaykhs de la voie mystique, du plus grand au plus petit, n'approuve al Hallâj dans *tout* ce qu'il a dit. Au contraire, les maîtres sont tombés d'accord pour dire : il a fauté, ou : il s'est révolté, ou : il s'est accoutumé au péché, ou : il est un impie. Et quiconque prétend qu'il faut l'approuver dans toutes les paroles que l'on a conservées de lui, celui-là est un hérétique, excommunié par l'ensemble des musulmans.

Al Hallâj a été exécuté pour *zandagah* sur *fatwa* des ulémas de son temps, et le mieux qu'ont pu dire ses défenseurs, c'est ce qu'a dit l'un d'eux (1) « Il a eu tort d'employer certaines expressions, mais c'était un homme pieux, d'une règle de conscience sûre, seulement l'extase l'a subjugué, et dans cet état, il a trébuché, ne sachant ce qu'il disait, paroles d'ivresse ne se notent ni ne se rapportent, la victime est un martyr, et son exécuteur un combattant de la guerre sainte dans la voie de Dieu (2), car il défend la Tradition ! »

Cette thèse ne contrevient pas à l'excommunication portée contre celui qui dit ajouter foi au sens externe de ces paroles ; elles ont échappé à al Hallâj, soit qu'il ait été subjugué par l'extase, soit qu'il ait fauté ; dans les deux cas il reste excusable. Car si le croyant qui déploie tout son effort à chercher Dieu, tombe, Dieu lui pardonne sa faute, quoiqu'elle décèle une certaine insuffisance (*taqsîr*) de sa part ; ce n'est pas là une faute qui en fasse un impie »

(1) Probablement al Tawfi lui-même, d'après al Ghazâlî

(2) Cfr. *suprà*, p. 130, 381.

14 *Ibn Taymiyah* (+ 728/1328)

Ibn Taymiyah, — le clairvoyant et intolérant adversaire du monisme instauré par Ibn 'Arabî, considérait al Hallâj comme le précurseur de cette hérésie. Aussi a-t-il poursuivi sa mémoire avec une violence particulière, attisée peut-être par la persistante dévotion que certains hanbalites gardaient pour ce condamné. Ses *fatwas* sur la question sont d'ailleurs un modèle de claire mise au point. En cette « question d'al Hallâj », Ibn Taymiyah est le seul juriste qui ait assumé une attitude cohérente et logique. Nous analyserons seulement trois de ses *fatwäs*.

1) *Reponse à deux questions sur al Hallâj* :

1^{re} *question* — Est-ce un homme véridique (*siddiq*) ou perfide (*zindiq*) ? Est-ce un saint vénérable (*wali mottaqi*), possesseur d'une grâce divine (*hâl rahmânî*), ou un adepte de la magie et du charlatanisme ?

2^e *question* — A-t-il été exécuté pour *zandaqah* conformément à l'avis d'une assemblée des ulémas de l'Islam ? ou bien l'a-t-il été injustement ?

Réponse : Al Hallâj a été justement condamné. Et celui qui n'est pas de cet avis, est ou hypocrite ou ignorant ; et quiconque l'approuve doit être tué comme lui. Là-dessus, Ibn Taymiyah raconte sa vie, son voyage dans l'Inde pour y apprendre la magie, ses paroles sataniques, ses faux miracles, son procès et son supplice. Quant à la manière de traiter juridiquement le *zindiq*, les uns estiment qu'il convient de l'inviter à résipiscence, les autres pas. D'ailleurs, qu'il accepte ou non, le supplice est nécessaire, c'est une pénitence féconde pour le vrai repentí, un juste châtimént pour le faux repentí.

Il n'y eut pas de miracles après sa mort, ce qu'écrivit son sang, et ce que fit l'inondation du Tigre sont des contes, in-

ventés par ces impies qui disent que « la loi de Mohammad tue les saints » (1).

En réalité, al Hallâj était un être satanique qui fit montre d'un faux repentir. Non seulement il faisait des tours de passe-passe, mais il était servi par les démons, comme d'autres possédés contemporains qu'Ibn Taymīyah a connus, consultants d'idoles, visités d'apparitions sataniques, tel ce possédé qu'il fit exécuter en 715/1315 et qui avait eu des visions d'un démon qui lui avait dit être le Prophète (2). Satan récompense ces possédés par des dons miraculeux. Ce sont eux, ces antéchrists dont le prophète a parlé, précurseurs de l'Antéchrist borgne. Al Hallâj a été un de ceux-là. Qu'importe qu'il ait paru se repentir. Il a parlé et agi de manière à se faire condamner et exécuter par l'accord unanime des musulmans.

II) *Fatwa sur la sainteté d'al Hallâj*

L'opinion qui soutient la sainteté (*wilâyah*) d'al Hallâj est ruinée par ses propres principes.

A. — C'est l'*ijmâ'* (3) qui a souscrit la formule « il est licite de verser le sang d'al Hallâj et de ses pareils ».

B. — La sainteté impliquant la foi et la crainte de Dieu au plus haut degré, exige que le saint soit préservé d'hérésies comme celles du *holoûl* et de l'*ittihâd*. Quiconque, sur ces deux questions, approuve al Hallâj, se révèle incapable de discerner la vraie sainteté.

C. — Libre à lui, alors, adoptant sciemment l'hérésie (4), de continuer à soutenir la sainteté d'al Hallâj. Son témoignage n'est plus qu'individuel, comme celui du Juif, du

(1) Cfr ici p. 434 et 441, et Roûmî, *mathnawî*, d'ap. Qoî III, 108.

(2) Non pas, note Ibn Taymīyah, qu'il ait pu assumer sa véritable physionomie; — car Dieu ne le permettrait pas. Cfr ici, p. 101, n. 4.

(3) *Imâm* et *foqahâ*.

(4) Allusion à Ibn'Arabî.

Chrétien, du Râfidite, comme eux, il tombe sous la condamnation du Qor'ân, de la Tradition et de l'*ijmâ'*.

D. — Exciper du repentir qu'al Hallâj aurait, ou n'aurait pas, témoigné *in extremis* (1), c'est prétendre connaître ce que Dieu seul sait.

E — L'excuser en invoquant une transe extatique (*isti-lâm*) (2), c'est aller contre les faits, il composait, discourait, avec entière présence d'esprit.

F. — Quand bien même l'ambiguïté de l'extase serait une excuse pour sa conscience intime, elle ne justifierait pas son attitude, elle n'autoriserait pas à dire : « il a été exécuté injustement, il est resté fidèle à sa foi », choses que l'on ignore.

G — En fait, la réalité fut tout autre. Dans ces conditions, quel musulman croyant accepterait de faire bénéficier al Hallâj de l'excuse de l'extase ?

H — Quant à celui qui approuve al Hallâj pour les thèses qui l'ont fait exécuter, il se conduit comme un infidèle et un hérétique

I. — Pareillement, celui qui n'approuve pas l'exécution de ses semblables, se montre rebelle à l'orthodoxie islamique.

J. — Quant à nous (ulémas), nous avons la formule d'unité divine (*tawhîd*) qui nous a été prescrite, la voie de Dieu qui nous a été tracée, et de toutes deux nous avons appris que « ce qu'a dit al Hallâj n'est que fausseté (3) », et que ses pareils méritent la mort

K. — Quant à son sort personnel, à lui, et quant à la question de savoir, si, dans son for intérieur, il se passa quelque événement, repentir ou autre chose, qui le fit absoudre

(1) Thèse d'Îsa al Qassâr et d'al Kîlânî (*Hasb al wâjhd...*) ici, *suprà*, p. 327-328. — Cfr. Ibn 'Arabî et al Shâdhulî

(2) Allusion à al Ghazâlî, cfr. ici, p. 370.

(3) Texte d'Ibn Dâwoud ; cfr. ici, p. 164.

par Dieu, cela, c'est l'affaire de Dieu, personne n'a à le vérifier. Et Dieu en sait le plus long.

III) *Lettre écrite à Nasr al Manbyl* (+ 719/1319) en 704/1304

« .. Quelqu'un vint à nous, qui se disait le « sceau des saints » (*Khâtam al awhyâ*), il prétendit « que lorsqu'al Hallâj avait dit « Je suis la Vérité », c'était Dieu qui avait parlé par sa langue, comme le démon parle par la langue du possédé. Et que, lorsque les Compagnons entendirent la Parole de Dieu (Qorân) que le Prophète récitait, c'était de cette façon que Dieu leur parla »

15. *Al Dhahabî* (+ 748/1348)

Le grand historien shâfi'ite Al Dhahabî est le premier qui ait essayé de donner une explication psychologique de la conduite d'al Hallâj. Esprit méthodique et passionné pour l'orthodoxie stricte, il appliqua à son histoire les principes de critique, assurément rudimentaire et partielle, mais bien articulée, qu'il employa dans l'exégèse de la Tradition, à la suite d'Ibn Taymiyah

Il qualifie sommairement 'Alî-ibn-Ahmad-ibn 'Alî al Wâ'iz Ibn al Qassâs al Shirwânî, l'auteur d'*Akhhâr al Hallâj* écrites vers 490/1097 et inconnues par ailleurs, de « menteur, car la plupart de ses *isnâd* proviennent, dit al Silafî (+ 576/1180), d'un livre sans autorité »

En reproduisant en son *ta'rikh* les textes historiques d'Ibn Bâkûyeh et d'autres, qu'il a réunis sur al Hallâj, il les fait suivre de notes brèves, railleuses et incisives sur le miracle du sang (2), sur le témoignage d'Ibn Khafîf (3), sur la sentence « l'indice du Sage est d'être vidé (du désir) de cette

(1) *Mizân al 'itdâl*, n° 1706 (II, 218)

(2) « C'est faux » (*ta'rikh al islâm*).

(3) Traduit *supra*, p 269

vie et de l'autre » (1), sur le témoignage d'al Ghazâlî (2) « qui l'excuse aux dépens de la grammaire arabe ! »

Dans le *mizân al 'indâl* et dans le *kitâb al 'ibar* il expose sa thèse personnelle, al Hallâj avait bien commencé, mais après de brillants débuts dans l'ascèse et la contemplation, l'esprit d'orgueil et d'ambition le saisit ; il s'en alla dans l'Inde apprendre la magie, alors, il devint un possédé du démon, et séduisit beaucoup de monde par cette magie qu'on prit pour des miracles ; ainsi fera l'Antéchrist. « Ceux qui l'appellèrent « magicien » avaient raison, ceux qui l'ont dit esclave des *jinn* étaient près de la vérité, car ce qu'il fit, quel homme raisonnable l'aurait entrepris, puisque cela devait le faire tuer ; à moins qu'il n'ait été comme le possédé ou le misérable qui vaticine sur les choses cachées, sans jouir pour cela d'extase, de révélation, ni de don des miracles. Des hommes, un sot bétail, ont dit « Non, c'était un sage, un saint de Dieu ; il a fait des miracles, laissons-le parler comme il lui plaît » Ils donnent là une double preuve de leur ignorance en déclarant. 1° que ce fut un saint, 2° qu'un saint peut parler comme il lui plaît. Non, car il ne doit dire que la vérité ! Un tel état d'esprit est une calamité, un mal invétéré, qui résiste aux remèdes des médecins, il se répand partout et rapporte du renom à qui l'attrape »

16 *Al Yâfi'i* (+ 768/1367)

Al Yâfi'i se base sur le texte des témoignages d'al Kilânî, al Sohrawardî de Bagdad, et al Ghazâlî, et sur les noms d'Ibn 'Atâ, al Naṣrâbâdhî et Ibn Khafîf, pour justifier la thèse de la sainteté d'al Hallâj. Et il a condensé son opinion dans les

(1) « Langage malpropre ! » (contraire à Qor XVII, 20, III, 146), « d'un vaniteux, hâbleur, inutile ». Noter que le mot est d'Ibn Ad ham (Qoshayî, III, 214)

(2) *Mishkât al anwâr*.

vers 4-7 de sa *qasidah* intitulée *al dorr al monaddad* (1), ou « les Perles assemblées », composée de 47 vers :

(Vers 1) « Salut à cette troupe, soleils de la voie droite, pour qui, — l'amour comme une ivresse grandit à l'horizon, jusqu'à leur résurrection, demain ! »

(4). L'un d'eux (Bistâmi) disparaissait d'entre les êtres, — mais l'autre, poussant l'ivresse à l'extrême, en vint à l'ecmeute.

(5). Aussi la Loi, contre lui, tira l'épée pour la défense des préceptes, — et l'on vit al Hallâj périr exécuté

(6). Il mourut martyr, selon vous, d'avoir réalisé son dessein

Combien d'autres, hélas, sortent de vos rangs pour devenir hérétiques !

(7). Tandis que l'homme de Bistâm, mettant un frein à son extase, S'est dérobé aux difficultés, est mort respecté et honoré.. »

Il y a ajouté le commentaire suivant : « par ces derniers vers j'ai indiqué : « qu'al Hallâj fut arrêté par l'autorité de la loi littérale, tandis qu'Aboû Yazîd endossa la cuirasse d'un « état » qui l'abrita contre les armes de la mainmise du pouvoir » Nul n'a mieux dit qu'un des maîtres le péril où périt al Hallâj et qu'évita Bistâmi : « Al Hallâj, pour être ressorti de l'océan de la Réalité sur le rivage s'est vu arrêter, emprisonner, pour subir sa sentence, mais Aboû Yazîd n'est pas ressorti de l'Océan de la réalité et de la réalisation, aussi n'y a-t-il pas eu moyen de l'arrêter ».

17 *Shams al Din al Bakrî al Hanafî* (+ 847/1443)

Ce descendant d'Aboû Bakr, ce rénovateur du shâdhilisme en Egypte, a, d'après son fils Aboû al Khayr (2), exprimé son opinion sur al Hallâj en ces termes.

« Nous formions un groupe qui suivait le maître, il était

(1) Le titre complet est « les Perles assemblées sur le cou des beautés — pour expliquer comment excuser les paroles échappées aux maîtres des belles extases — et ce qu'a dit al Hallâj, ce que la lettre de la loi y juge licite (*mostabdh*) et le fait que les shaykhs en font un martyr, — car celui qui est ravi dans l'extase n'est pas accusable de péché »

(2) Batanoûni, *al sirr al şafi*, II, 16, 34 ; Sha'rawî, II, 99.

allé à cheval au Tâj et aux sept Wojoûh. Revenant le lendemain vers la ville, je marchais près de l'étrier du maître. A côté de moi se trouvait Sidi Shams al Dîn al Sakhâwî, surnommé Ibn al Qasabî (1), et c'était avant qu'il fût nommé qâdî de Médine, et il me dit : « Je voudrais questionner mon maître sur le shaykh Hosayn al Hallâj — Avance, lui dis-je, et demande » Nous étions à la droite du maître, qui montait sa jument. Al Sakhawî baisa son étrier, le maître se tourna vers lui, et il lui dit : Maître, que dis-tu d'al Hallaj ? » — « Que Dieu le rende bienheureux et nous fasse bénéficier de sa protection ! S'il a parlé, c'était en état de ravissement (*ghalabah*) Telle est notre opinion sur lui. Mais d'autres, comme le shaykh Sirâj al Dîn al Bolqinî et autres, sont, au contraire, d'opinion opposée »

18 *Ibn Hajar al' Asqalânî* (+ 852/1449)

On lui avait posé les questions suivantes :

« (1) Un homme a déclaré que Hosayn al Hallâj n'est pas un saint ; (2) un *faqîh* a déclaré que quiconque croit en sa sainteté est un impie, (3) ajoutant que 'Omar ibn al Fârid n'est pas un saint, et que son langage est moniste, (4) Yahyâ al Sarsarî (2) a cru à l'éternité absolue des lettres (de l'alphabet), ce qui l'a fait renier par certains soufis »

Il répondit . « (1) Ce qu'a rapporté cet homme sur al Hallâj est l'opinion des ulémas et foqahâ, suivie en cela par la plupart des ascètes soufis, ainsi qu'il appert de la *risâlah* d'al Qoshayrî (Dieu le rende bienheureux !). Mais certains d'entre eux l'ont contredite, surtout parmi les soufis qui ont mêlé la philosophie à la mystique, tels qu'Ibn 'Arabî et Ibn

(1) Voir ouvrage de lui, ms. Caen, VII, 204.

(2) Il y a là une habile tactique d'Ibn Hajar pour mieux condamner l'avis du hanbalite Ibn Taymiyah sur Ibn al Fârid, il se fait questionner ici sur un autre poète, hanbalite, assez compromettant pour ce rite.

al Fârid (1); et leur langage est visiblement moniste. ... (2) Quant à la phrase du *faqîh* précité. « Quiconque croit à la sainteté d'al Hallâj et d'Ibn al Fârid est un impie », elle ne lui fait pas honneur; car qualifier d'impiété une thèse soutenable est une faute (3) Quant à son mot sur al Sarsari, il est exact les vers de ce poète le prouvent: il suivait en cela le rite Hanbalite, où cette opinion est libre (4) Quant à sa négation de la sainteté d'al Hallâj elle se fonde sur des apparences: mais Dieu connaît le mieux les consciences » (2).

19. *Al Sha'râwî* (+ 973/1565)

Al Sha'râwî, savant consciencieux et honnête, mais esprit crédule, ne nous a pas laissé l'exposé méthodique de ses idées sur al Hallâj. Il l'a inscrit dans son catalogue des « saints persécutés » de l'Islam, et a fait sienne la *fatwa* d'Ibn'Arabi sur son cas. Il a rassemblé dans ses ouvrages de nombreux témoignages en faveur d'al Hallâj, précieux pour l'histoire des idées. Mais les arguments qu'il y ajoute sont assez faibles. Il dit, à propos de la proposition qui le fit condamner. « Dieu sait si elle était de lui! », insinuant ainsi qu'elle aurait été forgée, — et il sollicite le texte d'Ibn Khallikân pour lui faire dire que pareille proposition ne méritait pas la peine capitale (3).

20. *Ibn Hajar al Haytami* (+ 973/1565)

Al Haytami, docteur respecté du rite shâfi'ite, qui fait actuellement autorité en Arabie, en Afghanistan, dans l'Inde et à Java, eut à examiner le cas d'al Hallâj.

Dans une première *fatwa* sur le sens à donner à son mot

(1) Ibn al Fârid a discuté l'« Ana'al Haqq » (*Nazm al soloûk*, vers 277-279)

(2) Aloûsi, *Jalâ*, 53

(3) *Tabaqât Kobra*, I, 16, 107.

« Je suis la Vérité », il établit que, lorsque le mystique est dominé par les signes (*shohūd*) de la présence divine, il oublie tout le reste et que de telles paroles traduisent le raisonnement suivant (1). « Voici que les signes de la présence divine sont tellement transfigures pour moi, que je me crois transformé en eux » ; lorsqu'il parle ainsi en état de rappel. Mais si c'est en ravissement, cette parole est un *shath* qu'il n'y a pas lieu d'analyser, car on n'analyse que les paroles prononcées en état de « dégrisement » et de libre arbitre.

Dans une seconde *fatwā*, il se range à l'avis d'al Sohrawardī de Bagdad expliquant ce mot comme sous-entendant « Dieu dit.. », et il en restreint prudemment la légitimité au second cas mentionné dans la première *fatwa* ; au cas du ravissement paralysant la volonté.

Dans une notice spéciale où al Haytamī conclut à la sainteté d'al Ḥallāj, il mentionne l'attestation d'al Kīlānī : « Pareille attestation, venant d'un tel Pôle, et lui attribuant un rang si élevé, suffit à la gloire d'al Ḥallāj ! » (2).

21 'Omar al' Ordī (+ 1024/1615)

Dans le XI^e et dernier volume de son *Sharḥ al shifā*, terminé en 1019/1610, al'Ordī, arrivé au court passage d'Iyād relatif à al Ḥallāj, le fait suivre de la longue attaque dirigée contre al Ḥallāj par al Dhahabī en ses *'ibar*, puis entreprend de baser sa thèse personnelle de la *sainteté* d'al Ḥallāj sur la réfutation, point par point, d'al Dhahabī et d'Iyād.

Contre le premier, il tire argument : des maîtres d'al Ḥallāj, qui étaient sunnites ; d'al Shiblī, qui a avoué partager sa doctrine, d'Ibn 'Atā, Ibn Khafīf et al Nasrābādī, qui l'ont défendu, d'al Kīlānī, qui a affirmé qu'al Ḥallāj était un amant passionné

(1) Théorie de l'extase philosophique, cfr al Ghazālī ici, *suprà*, p.371.

(2) *Fatwa hadithiyah*, 213-214, 223, 224 — extr. ap Bitāwarī, *tohfat al ikhwān*. Noter qu'al Haytamī est hostile à Ibn Taymiyah.

de Dieu, et que le désir lui avait fait perdre de vue les choses créées (état mystique appelé *al jam'*) Il conclut que les anecdotes racontées contre al Hallâj sont le fruit de la haine, et sont à rejeter, avec celles des Nosayris contre les trois premiers Khalifes (1), celles des Shi'ites contre les deux premiers, et celles des Khârijites contre 'Alî Moïse lui-même n'a-t-il pas été accusé de meurtre par les Israélites ? Al Hallâj, moins haut placé que Moïse, ne pouvait échapper à la calomnie. D'ailleurs al Dhahabî est mort frappé de cécité, en punition de ses attaques contre les grands soufis.

De cette première réfutation, il déduit une fatwâ de *tawaqgof* (2). « Pour ce qui est d'al Hallâj et d'al Dhahabî, et plus généralement, de celui qui affirme la sainteté d'al Hallâj et de celui qui la nie, nous disons. Ces générations musulmanes du passe ont vu le sort des biens périssables qu'elles avaient acquis, occupez-vous des vôtres, et cessez de vous enquérir de ce que ces morts ont fait »

Passant à la seconde, il exprime le regret qu'Iyâd ne se soit pas tu : car il a tort sur tous les points : a) en accusant al Hallâj de s'être proclamé Dieu, ineptie qu'il n'a pu dire ; b) en l'accusant d'avoir enseigné l'hérésie du *holoûl* (inclusion de la divinité dans son humanité), car, en bonne logique, pour légitimer cette inclusion, il fallait qu'il affirmât l'existence de son *moi*, or, puisqu'il niait son *moi*, comment aurait-il pu parler d'une inclusion de la présence de Dieu dans un pur néant ? c) les anecdotes accusatrices d'al Dhahabî sont réfutées selon le propre témoignage d'Iyâd, par le fait « qu'il persistait à pratiquer les observances légales » ; d) le seul motif qui subsiste, c'est le mot « *Ana' al Haqq* » (Je suis la Vérité) qu'il faut expliquer comme exprimant l'état d'union

(1) Maudits dans le 3^e *qoddâs* nosayrî (*Bâkoûrah*, 44).

(2) Reproduite par al Khafâjî

mystique (*jam'*) (1), par une explication voisine de celle-là, al Ghazâlî y a vu l'état d'anéantissement (*fand*) mystique (2).

22 *Sayyid Mortadâ* (+ 1205/1791)

Le Sayyid Mortadâ al Zabîdî, dont le grand commentaire sur l'*Ihyd* d'al Ghazâlî a été le point de départ d'un mouvement d'idées considérable dans l'Islam, a adopté toutes les idées du maître sur la sainteté d'al Hallâj. Il paraît, en outre, avoir été initié (3) à la *tarîqah hallâjîyah*. Il conclut, à propos de l'« Ana' al Haqq » hallâjîyen que « cette parole fut prononcée en état d'ebriété, de ravissement, ce qui fait que l'on ne devait pas le condamner pour cela. Celui qu'il faut critiquer, c'est celui qui a pris de telles paroles selon leur sens apparent. Al Soyoûtî (4) a dit à ce propos : « Il est obligatoire de ne pas penser du mal d'un musulman, surtout quand la tradition atteste qu'on l'estima comme un saint ; le témoignage populaire est là-dessus un témoin sincère, comme l'a dit le Prophète à 'Omar : « Ne pense pas le mal de ton frère pour une parole qui lui est échappée, et que tu peux prendre en bonne part » — » (5).

VI

Les monuments du culte d'al Hallâj

a) *La tombe à Bagdad ziyârât et graffiti.*

Certains restes d'al Hallâj (6), sauvés par la piété de ses fidèles, furent enterrés par eux dans une tombe, *qabr*, érigée

(1) Ici quelques vers.

(2) Cfr *supra*, p. 371

(3) Cfr ici, p. 343.

(4) Cfr. son *tanzîh al 'itqâd*, d'après le *mî 'yâr al morîdîn*.

(5) *Itihâf al sâdah*, I, 250-252

(6) Sa tête, selon al 'Omârî. Les cendres de son tronc, selon 'Attâr (II, 144). Peut-être ses mains et ses pieds. Cfr *supra*, p. 293, 337



Cliche L. M.

PLANCHE XV — Tombe d'al Hallâj au Karkh (pp 396-397) — N B a l'horizon, a gauche, mosquee-tombeau

probablement dans ce quartier des Tostariyîn où il avait vécu

Elle devint promptement le but de visites pieuses, *ziyârât*, au témoignage d'Ibn Jobayr (1), d'Ibn al Tiqtqā et de Mostawfi (2). Shiblî, selon Sohrawardî d'Alep (3), en avait déjà donné l'exemple Ahmad al Badawî (4) la visita, et 'Alâ al Dawlah al Simnânî, priant sur cette tombe, vit « une colonne de lumière s'en élever » (5) — Les conquérants turcs de Bagdad la respectèrent, elle est citée par Hâjjî Khalîfah (6) et 'Isâ al Bandanîjî (7), son culte est attesté par un trait d'esprit que rapporte Nazmî Zâdeh (8).

Elle s'élève encore aujourd'hui sur la rive occidentale du Tigre, au sud de l'ancienne enceinte du Karkh, à l'endroit même où Ibn al Tiqtqā la signalait au VII-XIII^e siècle, « auprès de la tombe de Ma'roûf Karkhî » (9), à deux cents mètres au sud-est. C'est un simple édifice cubique de huit mètres environ de côté, sur 3 m. 50 de haut, en briques grossières, surmonté de deux coupoles ébauchées. Des sépultures ceintes de pierres sèches se serrent alentour, celles des *'abîd* ou esclaves nègres du quartier voisin de Ra's al Fallâhat.

Les pèlerins qui la visitent aujourd'hui, hindous du Gôjarât, Arabes de Bahrayn, voire Marocains, inscrivent sur la porte lamée de zinc des *graffiti*, que j'ai publiés (10).

(1) *Rihlah*, éd. de Goeje, p. 226

(2) *Nozhat al qolûb*, p. 149.

(3) *Sharh al ta'arîf*, ici, p. 320

(4) *Sha'râwî*, I, 182.

(5) Qârî, *sharh al shifâ*, II, 745, combine avec Kâshîfî, *ta'sir*, p. 1091.

(6) *Jihân Nomâ*, p. 360

(7) *Jâmi'al anwâr*, p. 299 de mon ms. (trad. arabe).

(8) *Golshân-i-kholafâ*, trad. Huart, p. 109

(9) *Fakhri*, p. 355, l. 5-6.

(10) En majorité persans, et shî'ites ou mehdevis. Cfr. *Mission en Mesopotame*, t II, pp 114-116. Cfr. ici, p. 86

b) *Maqâm a Mossoul et Lâlîsh*

On cite deux autres monuments du culte d'al Hallâj, érigés fort au nord de Bagdad. Amîn al 'Omari déclare avoir été informé de l'existence d'un *maqâm* d'al Hallâj, « dans une petite mosquée de Mossoul, sise au faubourg dit *Hadithiyah*, à cause d'al Hadithah (1), ...*masjud* connu, but de *ziyârât*, peut-être al Hallâj s'y est-il arrêté quelques jours. et c'est pour cela qu'il lui resta dédié .. » (2)

Il y aurait, paraît-il (3), un autre *maqâm* d'al Hallâj, surmonté d'une coupole, contigu à la tombe du fondateur des Yézidis, Shaykh 'Adî, à Lâlîsh (4), dans le mont Hakkâr, au nord-est de Mossoul, à l'est du Tigre

c) *La veneration populaire*

Le culte populaire de la mémoire d'al Hallâj, alimenté par les bribes de sa légende rapportées par les pèlerins (5), n'est pas abolî en terre d'Islam (6).

En pays de langue turque, persane et afghane, al Hallâj reste l'homme qui a été crucifié pour avoir dit « Je suis la Vérité ! »

Et la tendance générale de la poésie turque est de le justifier (7) au moyen du hadîth : « Qui m'a vu, a vu la Vérité ! » (8).

(1) Ville ruinée, au sud-est de Mossoul (Yâq III, 174, Alousî, *gharâ'ib al ightrâb*, p. 65)

(2) *Manhal ul awlâd*, ms. Londres, f. 159^b — L'emplacement exact paraît difficile à retrouver (*Rev Hist relig*, 1911, p. 205, n. 3).

(3) D'après le R. P. A. M. de St Elie (*id*, p. 205, n. 2).

(4) Comp. ici p. 428, 456.

(5) Cfr. ici, chap. X.

(6) Kâzım pâshâ répare sa tombe en 1905

(7) Selon Rîzâ Tewfik ap. Huart, *Textes horoufîs*, 1909, p. 290, n. 1.

(8) Ce hadîth, cité par Baqlî (*tafsîr*, ms. Berlin, f. 186^a, 332^b) a été forgé d'après l'Evangile selon S. Jean, XIV, 9.

En pays arabe, la destinée de ce saint persécuté, qui n'a pas laissé de scapulaire (1) (*khurqah*) distinctif à ses disciples, reste symbolisée par une phrase qui transpose sous une figuration plus sensible sa doctrine de l'union mystique « Sous mon froc, il n'y a que Dieu ! (2) » Telle est la phrase-type, unanimement mise dans la bouche d'al Hallâj, à Bagdad et à Tunis comme à Jérusalem ou à Biskra (3).

La pauvreté des documents relatifs à l'histoire des *corporations* (4), hiraq, empêche de fixer l'époque où al Hallâj devint le « patron » des *cardeurs*. La formation des corporations musulmanes, qui se rattache étroitement (5) à la propagande *ismaïenne* des da'is qarmates, dans les centres industriels du Khorâsân, de Perse, de Mésopotamie, de Syrie et d'Égypte, laisse à penser que ce choix fut ancien (6). Il est attesté par le tableau des corps de métiers organisés à Constantinople après la conquête ottomane (7).

(1) Littéralement froc. cfr p 451, n. 7

(2) « *Mâ fî al jobbat ulla Allah !* » Cfr *Mission*, t. II, p. 118, n. 2) — Ce mot, qui est en réalité d'Ibn Abî al Khayr, est attribué à al Hallâj par Maqdist, 'Abdarî (*modkhal*, I, 17) 'Abdal Ahad Noûri et Ibn 'Aqîlah.

(3) Témoignages de Mahmoud Shokrî Aloûst et Jamîl Sidqî Zahâwî (Bagdad), Hasan Hosnî 'Abd al Wahhâb (Tunis), Ahmad 'Abd al Mohdî de Salt (Jérusalem), et Darrâjî-ibn 'Abd Allah (Sidî 'Okba de Biskra).

La faute de ponctuation « jannatî » pour « jobbatî » (ed. cairote des *mishkât* de Ghazâlî) a induit en erreur Dugat, Klein et Sell.

(4) Voir ici p 83, n 3, et 110, et Goldziher, introd au *Kitâb al mo'ammârîn* de Sijstânî, pp LXXVII-LXXXIX.

(5) Cfr *Ikhwân al safâ*, II, 25-35, IV, 207, rites de l'initiation au compagnonnage (cfr. *Essai*), et mahdisme des hiraq d'Égypte hostiles aux successeurs des Fâtimites (Ibn Hibbân et al Radî, ap Goldziher, l c).

(6) Sur les rapports de l'ismaélisme et du soufisme, cfr. *Essai*

(7) Evliyâ, *ta'rikh sayyidh*, ms. Wien 1281 XXVI^e classe, 370^e metier, trad ap. Hammer, *Constantinopols*, 1822, II, 474

CHAPITRE IX

A L HALLAJ DEVANT LE SOUFISME

SOMMAIRE

	Pages
I — La période des discussions (309/922-460/1067)	
a) Ses adversaires d'Ibn Shaybân à Ibn Bakouÿeh .	401
b) Les abstentionnistes, al Qoshayri . . .	404
c) Ses partisans	406
d) Ibn Abî al Khayr	407
II. — Le type d'al Hallâj et les ordres religieux postérieurs.	
a) Leur classification	408
b) Leurs opinions particulières	
1 Kâzarouÿiyah	410
2. Qâdiriyah Les poèmes en prose d'Abd al Qâdir al Kilânî	411
3. Rifâ'iyah L'anecdote du Wâdî Arzan . . .	417
4 Kobrawiyah	421
5. Mawlawiyah. L'ode de Jalâl al Dîn al Roumî.	422
6. Shâdhiliyah	424
7 Sohrawardiyah	425
8 Naqishbandiyah	426
9. Ahmadiyah.	428
10. Tshishitiyah	428
11 Ni'matallohîyah	428
12. Khalwatiyah	428
13. Ahmadiyah.	428
14. Baktâshiyah	429
15. Sanoûsiyah	429

I

*La période des discussions (309/922-460/1067).**a) Ses adversaires d'Ibn Shaybân à Ibn Bâkoûyeh*

Pour les soufis contemporains, al Hallâj, ayant quitté le froc, était un renégat, le succès public de sa prédication avait enlevé à ses maîtres leurs meilleurs élèves, et les avait aigris contre lui. Ses premiers dénonciateurs, al Makkî, al Nahrajoûrî, al Dabbâs, al Awârijî sont des soufis. Étaient-ils sincères (1)? Détestaient-ils ses doctrines, ou lui reprochaient-ils simplement d'exposer en public des opinions contraires à la législation d'alors, à la théologie du temps, mais que leur expérience mystique personnelle pouvait admettre, en secret, sinon comme probables, du moins comme possibles (2)? La légende du livre ésotérique dérobé par al Hallâj à al Makkî, et publié, le laisse entendre (3). Certain texte de Rowaym (4) fait entrevoir chez lui une tendance à « s'expliquer » à soi-même, privément, l'attitude publique d'al Hallâj. Plus tard, on utilisera ses sentences, ses vers, son exemple, sans le nommer, la lecture du *tafsîr* d'al Qoshayrî est particulièrement suggestive à ce point de vue.

Cette utilisation détournée élimina de la personnalité d'al Hallâj les traits essentiels, l'unité doctrinale, sa thèse de la souffrance volontairement préférée et acceptée, sa doctrine de la personnalité distincte et définitive du saint s'évanouis-

(1) Nous n'avons pu éclaircir ce point complètement, pp 134, 138, 227, 240

(2) C'est ce qu'exprime la légende de la *fatwa* d'al Jonayd (cfr. ici *infra*, p 458-459)

(3) Cfr *infra*, p. 448

(4) Cfr *suprà*, p 37, n 3.

sent Il reste pour le soufisme musulman un cas paradoxal et aberrant, une physionomie captivante et indéchiffrable

Dans les cinquante premières années qui suivirent la mort d'al Hallâj, les principaux porte-parole du soufisme manifestèrent très ostensiblement leur approbation de la condamnation d'al Hallâj Nous voulons parler d'un groupe d'écrivains soufis se réclamant du traditionnisme le plus orthodoxe, Ibn Shaybân, Ibn Abî Sa'dân, al Kholdî, Ibn Abî Zar'ah

Ibrâhîm ibn Shaybân al Qirmîsînî (+ 337/948), chef du soufisme orthodoxe dans la région d'Ispahan, usait, dans sa violente polémique contre les partisans d'al Hallâj (1), des arguments suivants al Hallâj a été puni des excès d'ascèse où l'avait poussé son orgueil, comme al Maghribî l'avait prédit (2) « Quiconque, ajoutait-il, désire voir où aboutissent ces prétendues missions apostoliques, n'a qu'à considérer al Hallâj et ce qui lui est arrivé Ces prédications et démonstrations publiques ont toujours tourné à la honte de leurs auteurs, depuis le jour où Iblîs a dit « Moi, je vaudrais mieux qu'Adam, (3) »

D'*Ibn Abî Sa'dân*, dont nous avons cité plus haut une anecdote hostile, on a cette déclaration, recueillie par al Kholdî : « Al Hosayn ibn Mansour est un charlatan, un faiseur de tours ! » (4)

Ja'far al Kholdî (5) a inséré, dans ses *Hikâyat al mas-*

(1) « Kâna shadîdâ 'ala ashîab al da'awa », dit simplement al Solami recopié par al Sha'râwî (*tabaqât*, I, p. 113), « il combattit violemment les partisans d'un apostolat public de l'union mystique »

(2) Cfr. *ici*, p. 54.

(3) Naqqâsh, *tabaqât* cfr. interpolation *Tawâsin* VI, 20-25

(4) *Id.*, *id.*, cfr. *supra*, p. 105

(5) Abou Mohammad Ja'far ibn-Mohammad ibn Nosayr-ibn al Qâsim al Kholdî (et non al Khâldî), né en 253/867, mort en 348/959 (biographie dans al Khaṭīb s. v.). Cfr. P. Loosen, *ZA W.*, XXVII, 193.

ḥu'ukh, divers récits, sur al Hallāj, qui le représentent comme un gyrovague, un esprit orgueilleux et ingouvernable, une imagination exaltée (1) et déréglée ; récits sur ses ruptures avec al Jonayd (2), al Makki, al Khawwās et 'Alī ibn Sahl : ruptures punies par le dernier supplice Ils sont, en substance, exacts ; et nous avons utilisé plus haut leurs données (3) Mais leur présentation anecdotique, avec l'ironie dédaigneuse du style, appartient bien en propre à al Kholdī, qui déclarait d'al Hallāj « C'est un impie et un mécréant » (4).

Ses élèves en *ḥadīth*, comme l'imāmīte Ibn al Jondī, Ibn Hayyawayh et al Dāraqotnī, ont en général partagé son hostilité contre al Hallāj (5)

Ibn Abī Zar'ah al Tabarī (+ après 353/964) (6) se prononce moins formellement contre al Hallāj, dans la notice qu'il lui a consacrée (7), la première qui donne le jour exact de sa mort — il avoue que son orthodoxie est discutée, mais ne cite que les condamnations portées contre lui par Ibn Abī Sa'dān, al Makki, al Aqṭa', al Foutī et al Kholdī.

Les derniers écrivains soufis hostiles à al Hallāj sont . Abou al Qāsim Ja'far ibn Ahmad al Rāzī (+ 378/988), de qui nous tenons l'opinion d'Ibn Abī Sa'dān et le récit d'Ibn Mamshādh ;

(1) Il admire cependant son distique « *Orīdoka* » (cfr. ici, chap XIV *in fine*).

(2) Cfr. ici, p. 60, où nous avons omis d'indiquer la source Hojwiri, *Kashf* ms Paris, Supp persan, 1214, f° 133^b.

(3) Cfr. ici, p. 57, 58, 96 (cette dernière attribution est hypothétique).

(4) Naqqāsh, *tabaqāt*

(5) Cfr. ici, p. 106, 300

(6) Ahmad ibn Mohammad al Fadl al Tabarī, après beaucoup de voyages et un séjour à Damas, vint mourir à Shīrāz, élève en *ḥadīth* d'al Mohāmīlī (ms. Paris, 2012, f° 242) et en soufisme de Bondār ibn al Hosayn al Shīrāzī (Sha'rāwī, *tabaqāt*, I, 120)

(7) Publiée ap Abou Sa'id al Naqqāsh, *tabaqāt al soufiyah*, d'où fragments in Ibn Bākouyeh, *Bidāyah*, et Al Dhahabī, *ta'rikh al Islām*.

Aboû Sa'îd al Naqqâsh (+ 412/1021), qui utilise Ibn Abî Zar'ah, Aboû No'aym al Isfahânî (+ 430/1038) shâfi'ite, disciple d'al Kholdî (1), qui exclut al Hallâj de son grand recueil d'hagiographie *Hilyat al awliyâ*, et Ibn Bâkoûyeh (+ 442/1050) qui réunit, dans sa *Bidâyat hâl al Hallâj wa nihâyatoho*, sur vingt et un témoignages quinze textes hostiles, — faisant de son opuscule l'arsenal où al Khatîb (+ 463/1071) et al Dhahabî (+ 748/1348) puiseront leurs arguments contre al Hallâj.

A vrai dire, ces auteurs, à partir d'Ibn Abî Zar'ah, donnent plutôt l'impression d'acquiescer, pour la forme, seulement, à la condamnation officielle et gouvernementale.

b) Les abstentionnistes al Qoshayrî

D'autres évitaient de se prononcer sur ce cas ardu, et, questionnés, disaient s'abstenir, tel le hanbalite al Hosrî (+ 371/982), que le gouvernement persécuta ; son silence était une approbation tacite, puisque son disciple al Khottâlî se prononcera pour al Hallâj

A l'exemple de son maître al Daqqâq (+ 405/1014) (2), al Qoshayrî (+ 465/1074) s'abstint également, et exposa ses raisons dans les termes suivants : « Si al Hallâj avait été un maître dans la science des idées et de la réalité, les uns ne l'auraient pas abandonné, et s'il avait été abandonné par la grâce et réprouvé par Dieu, d'autres ne l'auraient pas admis comme une autorité (3) »

En suite de quoi il exclut al Hallâj de la liste des saints du soufisme biographiés au chapitre II de sa célèbre *Risâlat ıla*

(1) Sobki, III, 40

(2) Qui utilise ses vers et ses sentences.

(3) Hojwiri, *kashf*, trad Nicholson. 150 (corrigée d'après le texte persan). — 'Attâr et Ibn Hajar y font allusion.

jamâ'at al soufîyah bboldân al Islâm, écrite en 437/1046 (1) En revanche, il plaça le texte d'une profession de foi ('*aqidah*) due à al Hallâj en tête de son chapitre I^{er} consacré à établir dogmatiquement l'orthodoxie du soufisme (questions du *tanzîh*, du *Khalq al horoûf*). Ibn 'Arabî a expliqué en détail le pourquoi de cette attitude d'al Qoshayrî dans ses *Fotoûhât* (2) il n'a pas voulu réveiller les haines suscitées par al Hallaj, de peur de faire encourir à ses détracteurs les malédictions divines (3) Plus simplement, al Qoshayrî biaisait devant l'hostilité officielle et les menaces d'inquisition du hanéfisme turc, dirigées contre tous les novateurs, mo'tazilites ou ash'arites, ses tribulations de 440/1048 à 455/1063 (4), et le procès d'Ibn 'Aqîl (5), l'année même de sa mort, prouvent que ses craintes n'étaient pas vaines

Personnellement al Qoshayrî considérait al Hallâj comme une autorité en soufisme, puisqu'il a utilisé ses vers (sans le nommer) pour commenter certains versets du Qor'ân, et justifié son « Ana' al Haqq » dans les termes suivants « Dieu adresse la parole à l'intime de l'âme de trois manières : a) par une parole que l'âme reconnaît pour divine et à laquelle son intime (*sirr*) répond, b) par une crainte qui réduit son intime au silence, c) par un langage qui lui-même fournit à la fois parole et réponse, sans que le fidèle en sache rien (de ce qui s'y dit) C'est pour lui comme s'il se voyait en dor-

(1) Critiquée du point de vue imâmite, par Ibn al Dâ'i (pp 405-409)

(2) IV, 214. — Cfr Sha'râwî, *Kabrit*, 272.

(3) Ibn 'Arabî dit ici, avec quelque vanité Tout ainsi que moi, je ne révèle pas le nom, que je connais, du *Qotb* actuel (= le saint qui est le Pôle de la terre), « par compassion pour la nation de Mohammad » (qui pourrait refuser de le reconnaître pour tel)

(4) Racontées dans sa *Shakâyat ahl al Sonnah* (Sobki, II, 276-288), écrite en 446/1054 — ; où il disculpe l'Ash'arisme des conséquences hétérodoxes tirées de ses principes métaphysiques.

(5) Cfr. *supra*, p 366

mant, et comme si ce n'était pas Dieu (qui parle en lui) Il est pourtant certain que c'est là la parole de Dieu, quoique le fidèle ne le sache pas, et que la différence (entre lui et Dieu) disparaisse. C'est là « l'union de l'union » (*jam 'al jam'*), où le porte-parole des mystiques a dit « Ana' al Haqq¹ » ; mot proféré par Dieu, toute personnalité humaine volatilisée (1) »

Al Qoshayrî apparaît ainsi comme un précurseur d'al Ghazâlî, auteur de deux séries d'ouvrages, exotériques et ésotériques, conciliant, dans la première, la mystique ésotérique avec la métaphysique atomiste des ash'arites

c) Ses partisans

Beaucoup de *şoûfis*, sans adopter les principes dogmatiques d'al Hallâj, s'étaient senti inclinés vers son apostolat, et furent vivement émus par sa mort. *Al Shiblî* (+ 334/945), qui avait condamné sa doctrine de l'« *'ayn al jam'* », et qui l'avait insulté le jour de son supplice, avouait, en particulier, à son disciple préféré Mansoûr ibn 'Abdallâh « Al Hallâj et moi, n'avions qu'une seule et même doctrine. Mais il l'a publiée, tandis que je la cachais. Ma folie m'a sauvé, tandis que sa lucidité l'a perdu (2). »

Ce que la tradition *şoûfie* rapportera plus tard sous la forme « Al Hallâj et moi avons bu à la même coupe, mais il s'est enivré (*soûkr*), et moi je suis resté sobre » (3).

Certaines parties, fort anciennes, de la composition anonyme des « Visites d'al Shiblî » (à al Hallâj en prison) donnent l'impression qu'elles renferment, sous un cadre de convention, des sentences et des vers recueillis et transmis

(1) *Tartîb al soloûk*, extr. ap. Ibn al 'Azm, *Rawd zakhr*, II, f. 291_a.

(2) *Quatre Textes*, II, n° 8 ; cfr. *suprà*, p. 41-43, 306, 310.

(3) Ibn 'Arabî, *fotoûhât*, II, 13, 607. — 'Alî Khawwâs, *jawâhir*

par al Shiblî lui-même, qui aurait, par ses récits, donné sa première forme à la légende bagdadienne

Disciple d'al Shiblî, *Ibrâhîm al Nasrâbâdhî* (+ 372/982) se montra plus hardi, comme on attaquant devant lui la doctrine d'al Hallâj sur le *Roûh*, l'Esprit (incréé) de Dieu. il s'écria : « S'il y a eu, après les Prophètes et les Siddîqîn un croyant au Dieu unique, ç'a été al Hallâj ! » (1) Protestation témoignant d'une admiration persistante plutôt que d'une adhésion doctrinale ferme, puisque le théologien ash'arite al Isfarâ'inî amena al Nasrâbâdhî à reconnaître qu'il n'y a de *roûh* que créé (2) — Mais il n'oublia pas le martyr d'al Hallâj (3) « S'il y a un amour qui interdit (aux *zâhid*) l'effusion du sang, — il y a un Amour qui l'exige ! (des'ârif) »

d) *Ibn Abî al Khayr*.

C'est Aboû Sa'îd ibn Abî al Khayr al Mahnawî (+ 440/1048) qui donna définitivement gain de cause aux partisans d'al Hallâj parmi les soufis. On l'a accusé d'avoir adhéré à ses doctrines dogmatiques, car c'est Ibn Abî al Khayr que vise le texte d'al Khatib donné plus haut (4) En réalité l'admiration d'Ibn Abî al Khayr s'est bornée à considérer la vie et le martyr d'al Hallâj comme un symbole d'une beauté très haute, comme un thème fécond en inspirations poétiques

Il disait d'al Hallâj (5) « ce réflecteur des Esprits (*sajanjal al arwâh*), cette lumière sur lumière (Qor XXIV, 35), Hosayn ibn Mansour ! Il eut en plénitude la grâce divine, nul, de son temps, depuis l'orient jusqu'à l'occident, n'en a possédé le don comme lui ».

(1) Cf. *Quatre Textes*, II, n° 7

(2) Yâfi'i, *nashr*, f° 43^v

(3) Qorh IV, 92, et ed 1318, p 68 -- Cf. ici p 129, 387, n 1

(4) Cfr ici, p. 338

(5) Bayqarâ, *'oshshâq*, s v, résumé in Jâmi, *nafahât*, 169

Et, dans ses quatrains, qui sont parmi les plus beaux de la langue persane, il s'est inspiré souvent de lui (1).

On attribue aussi à Aboû Sa'îd le quatrain suivant, peut-être plus récent (2) :

« Mansour Hallâj ! ce « crocodile de l'Océan »
Lui qui du coton de son corps caida la graine de l'Aine
Le oui où il cria « Je suis la Verité » en notre langue (humaine)
Ou donc était Mansour ? Dieu était Dieu ! »

Après d'Ibn Abî al Khayr, al Khottali et al Gorgâni témoignaient de leur admiration pour al Hallâj. Et leur disciple al Hojwiri, esprit d'une érudition désordonnée, nous a laissé en son *Kashf al mahjûb* une notice sur al Hallâj qui témoigne du plus comique embarras, il essaie de dédoubler la personnalité d'al Hallâj, d'attribuer à un autre les actes de sorcellerie et les hérésies dont on l'a accusé, ce qui n'est qu'un expédient tactique (3), il réduit ainsi son héros à être une sorte de fantoche, un excentrique inoffensif, aux discours déséquilibrés par l'extase. Là comme ailleurs la façon de raisonner d'al Hojwiri nous montre en lui un élève studieux, désireux de comprendre ce dont ses maîtres ont parlé, mais d'esprit futile, sans fermeté d'analyse, flottant et inconsistant.

II

Le type d'al Hallâj et les ordres religieux.

a) *Leur classification*

Après le VI/XII^e siècle, il n'y a plus de mystique musulman qui renie al Hallâj. Ses poèmes agencés suivant le

(1) Cfr éd. Ethé, nos 17, 30, 12, 18, — éd Azâd *Golshân-i-ma'rifat*, 5, 7, 154, 191, 192, 341.

(2) Ap. *JRASB*, 1912, n° 230.

(3) Qu'Attâr et Modarris-Zâdeh reprendront.

III Soûfiyah

Abbreviations: RHM = tarahom - RDD = taraddod - SD = shādidi - KB = Koltrani -
 QD = qāduri - SYR = sohrawardi - MW = mawlawi - NQ = naqshbandi - RF = rifā'i -
 KHL = khalwati - HR = horūfi - [tawassuṭ]

IV^o - RHM a) Ibn 'Atā - Haykal - Fāris - b) Abū Bakr Wāṣiṭi Shāḥi -

Sayyārī - Kalābāddi - Nawrābāddi - Solamī - [Horī - Daqqāq] - - RDD a)

Maghrībī Khawwās - 'Alī ibn Sahl - b) 'Amr Makki - Nahrajūrī Jorayī Khaldī -

V^o - RHM a) Ibn abī 'l Khayr - b) Khottabī Saydalūni Fārmadhā Hojwiri -

RDD a) Naqqāsh Ibn BāKūyeh

VI^o - RHM a) Shīrwānī Yūsuf Hamadhānī 'Adī Umawī - Ahmad Yemwī

'Abbāsī Tūsī (+569/1154) Baqlī - Attār - RDD a) 'Abd al-Jalīl Saftār Rifā'i -

VII^o - RHM a) Najm Rāzī (KB) Jalāl Rūmī Balabānī (HALLĀJĪ) - b) Najm

Koltra - Majd Baghdādī (KB) Ibn al Sabbāgh (RD) 'Alī Harīrī (RF) - Shādidi 'Afīf

Tilmānī Shoshṭarī Kāzīrqi (KB) Mursī (SD) - [Omar Sohrawardī] - [Quṣṣī]

VIII^o - RHM a) Yūnos Imre (BABAĪ) - Shābīstārī (MW) Faraghānī (SW) - 'Alī al

A'la (HR) - b) Simnānī (KB) Shāḥanawāzī (RD) Dayūri Wafā (SD) - RDD a) Kājarowī (RF)

IX^o - RHM a) 'Imād Nuṣīmī (HR) b) Pārsū (NQ) Jāmī (NQ) Ibn Zughdūn (SD)

- RDD a) Makhsūmī (RF) - Jāmī (RD) -

X^o - RHM a) Sandayūmī (KHL) - Nuṣrī Sīwāzī (KHL) - RDD a) Ibn

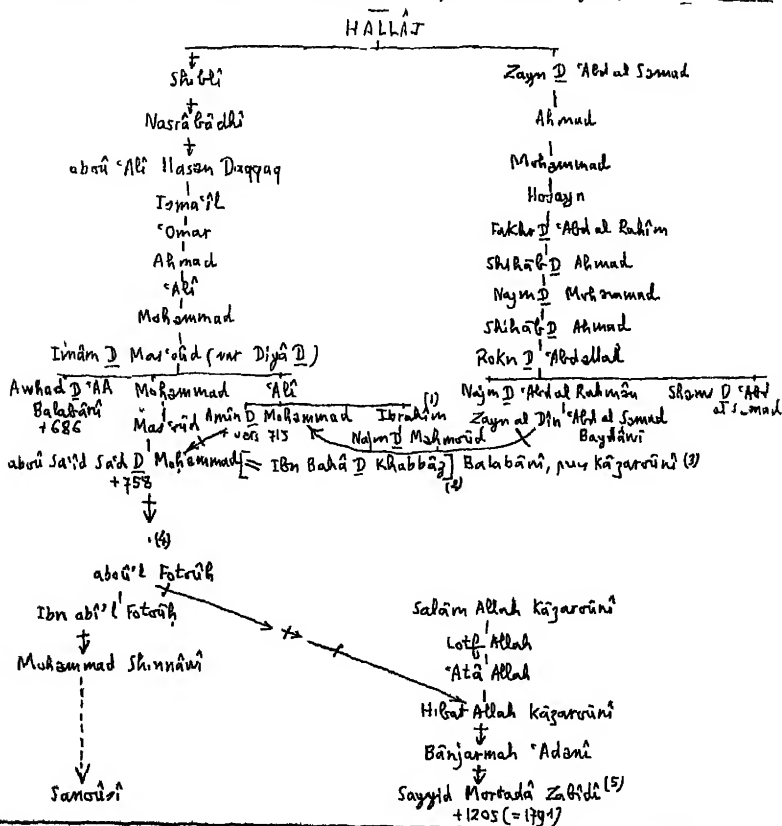
Jalāl (RF) -

XI^o - RHM b) Sāry 'Abdallah (NQ) Bandanī (NQ) Niyāzī (KHL) Dablonjāwī -

XII^o - RHM b) Siddiq Bakrī (KHL) - Imnā'ī Haqqī - Zabādī (HALLĀJĪ) -

XIII^o - RHM b) Sanūzī (HALLĀJĪ) - - RDD a) Abū 'l Hoda (RF)

IV - Généalogie de la TARĪQAḤ HALLĀṬIYAH moderne -
 abréviations : | = filiation naturelle - / = filiation mystique - D = al Dīn



- (1) voir Ibn Taymiyya, *shadd*, p 54
 (2) [sic] selon Zabīdī, *iqd al jamān*
 (3) Est-ce un mystique ou village de Kāzarūnī, du faouhar, à Shirāz ou habitation de gens de Kāzarūnī, ou est-ce le terme désignant un affilé à l'ordre des Kāzarūnīyah? - dfr Bruckelmann, *ov*, *shadd*, p 34
 (4) L'information est-elle, pour Zabīdī, peut-être, la Majid D abū 'l Fakhr M b Ya'q b M b Ibr 'iddīn Kāzarūnī Fīrūzābādī, né à Shirāz en 729 (=1329), mort en 814 (=1414), peinte comme à Zabīd en Yémen; auteur du *qāmūs as-samā'ī*, par Zabīdī, Hfawwāt 'l Dīn 'Arābī fannūy qui est peut-être Ibr b M, a écrit sur Rīfā'i
 (5) voir son *iqd al jamān*

cadre de sa légende sont librement recités aux séances de *simâ* (concert spirituel), dans les différents ordres religieux qui apparaissent, bien organisés, à cette époque. Chacun d'eux, toutefois, laisse à la légende son empreinte, et ce sont ces variations qu'il nous faut désormais examiner.

Il est probable que la formation des ordres religieux dérive, comme celle des corporations de métier, de la propagande qarmate des da'is ismaéliens. Les écoles soufies énumérées par les sources antérieures au VI/XII^e siècle (1) sont de simples écoles philosophiques qui n'impliquent aucun lien initiatique entre leurs membres. Il est avéré que la discipline monastique soufie établissait entre le maître (*shaykh*) et les disciples (*Khoddâm*) un lien d'obéissance, mais ce lien apparaît, au début, comme purement temporaire et personnel, et le shaykh mourant ne désigne pas son successeur. Al Hallâj paraît être le premier à avoir groupé des disciples (*morîdoîn*) s'assujettissant à une règle basée sur une doctrine homogène. C'était un ordre et même plus, un *rite*, à la fois juridique et dogmatique, que les persécutions du pouvoir détruisaient, comme nous l'avons vu, assez vite. D'ailleurs il ne s'était pas désigné de successeur, et aucun texte ne parle de la transmission de sa *khurqah* (froque) (2).

Au VI/XII^e siècle, au contraire, les mystiques musulmans apparaissent agglomérés en plusieurs corporations stables,

(1) Les *silsilah* sont de simples *isnâd* ex *isnâd* d'al Kholdî (+ 348/959) remontant par al Jonayd, Sari, Ma'rouf, Farqad al Sinjî, Hasan al Basrî, Hasan ibn Anas ibn Malik aux tâbi'yûn (*fihrst*, 183). — Ex les Malâmatîyah khorâsâniens, école qui dura trois siècles, et dont deux membres se sont occupés d'al Hallâj : al Kharkûsht et le hanbalite al Harawî (Jâmi, *Nafahât*, 138, 312) — Jâmi prétendra plus tard que la *silsilat al Khurqah* d'Ibn Abî al Khayr le rehaît par al Solâmî et al Nasîbâdhî à al Shibli (*Nuf.* 352). De même *wa'z* et *wasîyah* évolueront en *regle* (ici p. 299, 411).

(2) La légende la fait jeter à l'eau, cfr. ici, p. 335, 451-452.

portant les noms de leurs fondateurs, les adhérents se rattachent à eux par une double chaîne (*silsilah*), symbole d'une filiation spirituelle continue, la *prise de main* ('*ahd al yad wa al iqtidâ*, plus tard *tulqin*) et la *prise d'habit* ('*ahd al lhm qah*), qui correspondent exactement à l'*'ahd al yad wa al ishârah* et au *shadd al mihzum* des corps de métiers (1)

Le plus ancien auteur traitant de l'*habit* (*lhm qah*) congréganiste, al Qorashî (2), en énumère cinq types 1° d'Abd al Qâdir al Kilânî (+ 561/1166) ordre des *Qâdiriyyah*, 2° d'Aḥmad al Rifâ'î (+ 570/1175) ordre des *Rifâ'iyyah*; 3° de Shihâb al Dîn al Sohrawardî de Bagdad (+ 632/1234) ordre des *Sohrawardiyyah*, 4° d'Aboû Madyân Sho'ayb (+ 594/1197) de Tlemcen ordre des *Madaniyyah*; 5° d'Aboû Ishâq al Kâzaroûnî de Shîrâz (+ 426/1034) ordre des *Kâzaroûniyyah*. Un sixième est ajouté à cette liste dans l'ouvrage d'al 'Aydarôûs (3) (+ 909/1503) celui d'Alî al Shâdhilî (+ 654/1256), fondateur de l'ordre des *Shâdhiliyyah* issu en réalité des *Madaniyyah*. Il faut considérer aussi les *Kobra-wiyyah*, *Tshîshîiyyah* de Mawdoûd Tshîshî (+ 527/1132?), *Aḥmadiyyah* d'al Badâwî, *Dasoûqiyyah*, *Naqishbandiyyah*, *Khahwatîyyah*, et d'autres ordres modernes.

b) *Leurs opinions particulières.*

1. — *Kâzaroûniyyah.*

Al Kâzaroûnî (+ 426/1034) réorganisa en Fârs les *Khafîfiyyah*, à qui Ibn Khafîf avait donné comme règle de se conformer (*iqtidâ*) à l'accord ('*ymd'*) des cinq shaykh suivants (4).

(1) Cfr. ici p. 83, n. 3.

(2) Shihâb al Dîn Aḥmad ibn al Qâdî Radî al Dîn Abî Bakr-ibn Moḥammad al Raqqâd al Taymî al Qorashî ap. *al qawâ'id al waḥfiyyah fî asl hokm al khirqat al soûfiyyah* (extr. ap. al 'Aydarôûs)

(3) *Al hirq al latîf fî 'ilm al tahkîm al shartf.*

(4) Qui ont possédé ensemble la science de la loi extérieure (*ẓâhir* =

al Mohâsibî (+ 243/857), al Jonayd (+ 298/910), Rowaym (+ 303/915), Ibn 'Atâ (+ 309/922) et 'Amroû al Makkî « suivez ces cinq shaykh, et quant aux autres, laissez les avec leur opinion » Ibn Khafif avait précisé 1° cette ligne de conduite est une indication (*nadab*), non une obligation (*wojoûb*), 2° elle peut être suivie pour l'ensemble des prescriptions rituelles, et des règles de conscience ; 3° agir ainsi c'est admettre qu'il faut se ranger à l'avis du mieux informé d'entre les *majlahidoûn*, ce n'est pas dire celui-ci vaut mieux que celui-là.

Au point de vue ascétique, Ibn Khafif leur laissa une règle en 21 articles, *Wasâyâ Nâme* (1) L'influence d'al Hallâj n'y est pas sensible. Nous avons examiné ailleurs les idées d'Ibn Khafif et d'Ibn Bâkoûyeh sur al Hallâj (2)

2 *Qâdiriyyah* les poèmes en prose d'Abd al Qâdir al Kîlânî

Leur fondateur, Mohyî al Dîn Abd al Qâdir al Kîlânî (+ 561/1166), hanbalite en droit, s'est prononcé à plusieurs reprises (3) pour la thèse de la sainteté d'al Hallâj.

1° *Ruwâyah* d'Abdallah al Batâ'ihî.

« La raison d'un des Sages s'envola, un jour, hors du nid de l'arbre de son corps, et s'éleva jusqu'au ciel, où elle pénétra dans les légions des Anges. Mais elle n'était qu'un faucon d'entre les faucons de ce monde, dont les yeux sont chaperonnés par le chaperon « L'homme a été créé débile ». Or cet oiseau n'avait rien vu dans le ciel qu'il pût chasser,

sharî'ah) et celle de la loi intérieure (*bâtîn* = *haqiqah*). Mohâsibî shâfi'ite en droit, Jonayd thawrite, Rowaym zâhirite, Ibn 'Atâ traditionniste (= sofyânite ?), Makkî disciple d'al Jonayd (Qoshayrî, éd 1318, p. 2) — Yâfi'î, *nashr*, f. 41. Kâzaroûnî réduit leur nombre à trois Ibn Khafif, Mohâsibî, et Aboû Amroû-ibn 'Alî ('Atîâr, II, 292)

(1) Trad par Blochet, *Etudes sur l'esoterisme*, 1910, p. 175, n 1

(2) Cfr ici, p. 363, 404

(3) Pour le texte des quatre premières citations, voir Shattanawfî, *Bahjah*, 52, 73, 102, 121-122

lorsqu'il vit briller la proie « J'ai vu mon Seigneur ! », et son éblouissement grandit en entendant son But lui dire « Où que vous vous tourniez, vous aurez Dieu en face » Le faucon redescendit alors, en planant, enlour sur terre ce qu'il avait pris, trésor plus rare ici bas que le feu au fond des mers (1), — mais il avait beau tourner et retourner l'œil de sa raison, — il ne voyait que les reflets (de l'éblouissement divin) Il revint alors en arrière, et ne put trouver dans les deux mondes d'autre but que son Bien-Aimé ! La joie l'émut et il s'écria, traduisant l'ivresse de son cœur « Ana' al Haqq ! Je suis la Vérité ! » Il fit résonner son chant suivant un mode interdit aux créatures, il pépia de joie dans le Verger de l'Existence, et ce pépiement ne sied pas aux fils d'Adam Sa voix modula un chant qui l'exposait au trépas Et dans l'intime de sa conscience, ces mots retentirent « O Hallāj ! as-tu « cru que ta puissance et ton vouloir ne dépendaient que de « toi ? Déclare donc maintenant, comme délégué de tous les « Sages « Le but de l'extatique, c'est l'Unique ! seul avec « Lui-même » Dis · O Mohammad ! C'est toi qui es la preuve « de la réalité ! C'est toi l'Image qui se peint sur la pupille (2) « de l'existence ! C'est sur le pas de la porte de ta Sagesse que « se prosternent les nuques des Sages ! C'est sous la sauve- « garde de ta Majesté que s'abaissent les fronts des créatu- « res, tous ensemble (3) ! »

2° *Rwāyah d' 'Alī ibn al Hīlī* (+ 564/1169)

Il dit aussi, sur al Hallāj (4). « Un des Sages s'envola (un jour) jusqu'à l'horizon de l'apostolat porté sur les ailes du « Je suis la Vérité ! » Il aperçut les jardins de

(1) Imite par 'Abd al Karīm al Jīlī (ms Caire, VII, n° 31, f. 820)

(2) Maqdisī, *bad'*, trad Huart, II, 81, l. 14 seq et *Tawdsīn*, p. 130, l. 14

(3) Haytami remarque : « voilà un témoignage qui est pour al Hallāj une gloire suffisante ! » — Texte in *Tawdsīn*, p. 180-181.

(4) Reprod. par 'Alī al Qārī, *nozhat al Khâtir*

la postéternité vides de tout murmure et de toute société. Il pépia de joie en une langue étrangère (1), ce qui l'exposa au trépas Car alors vint l'attaquer l'orfraie du Roi, sortie de son embuscade « Dieu n'a que faire des mondes créés » (2), et elle fixa dans sa peau la serre « Toute âme humaine goûtera la mort » (3) Et la loi du Salomon de l'heure (4) lui déclara « Pourquoi as-tu parlé en une langue qui n'est pas la tienne ? pourquoi as-tu fait résonner ton chant, suivant une mélodie interdite à tes pareils ? Rentre maintenant dans la cage de ton existence, quitte la voie de la gloire de l'Eternité pour l'étroit défilé des humbles choses temporelles, déclare, exprimant ta confession afin que les prétendants à l'apostolat l'entendent « le but de l'extatique, c'est l'Unique, seul avec Lui-même ! », le point d'où dépend la persévérance dans la droite voie mystique, c'est le maintien des prescriptions du service de la Loi ! »

3° *Rwâyah d' 'Omar al Bassâz* (+ 608/1211).

Il dit plusieurs fois « Quand mon frère Hosayn al Hallâj a trébuché, personne, en son temps, ne s'est trouvé qui lui prît la main Moi, si j'avais vécu de son temps, je l'aurais pris par la main Et, (je déclare) à tous ceux d'entre nos disciples, novices et amis que leur monture fera trébucher, jusqu'au jour du Jugement, que moi je les prendrai par la main ! »

4° *Rwâyah d' Abou Nasr Moûsâ al Kilânî*.

On lui demanda « Quelle excuse donner du mot d'al Hallâj « Je suis la Vérité ») (5) Il dit « Al Hallâj se posta comme un brigand, un coupeur de routes sur la route de l'amour, et il s'y empara de la perle du mystère de l'amour, puis il la

(1) La langue de l'Absolu.

(2) Qor., XXIX, 5

(3) Qor., III, 182

(4) Moḥammad

(5) Et du mot d'al Bistâmi « Sobḥânî » (cfr. *Tawâsin*, index, s. v.).

cacha en la plus profonde cachette du trésor de son cœur, songeant au risque encouru. Mais quand la vue de son intuition intérieure rencontra l'éclat de la beauté de cette perle, il en fut aveuglé, il ne vit plus les créatures, il se crut en un lieu vide de tout être, et il confessa à haute voix son larcin (1). Si bien qu'il mérita d'avoir les mains coupées et d'être exécuté. J'en jure par ta vie, quiconque possède cette perle ne se satisfera plus que du plus haut degré de l'amour, lequel est l'anéantissement ! »

Lorsque Al Hallâj arriva devant la Porte et frappa, on lui cria « O Hallâj ! Nul n'entre ici que dépouillé des attributs de la créature et libéré des stigmates de l'humanité » Alors il perit d'amour et son corps se fondit de tendresse, il offrit son esprit devant la porte, donna son âme devant le rideau. Puis il s'arrêta à la station de l'étonnement aux pieds de la stupeur. L'anéantissement l'avait fait se taire, l'enivrement le fit parler. Il s'écria « Je suis la Vérité ! » Alors le chambellan de l'effroi lui répondit « Aujourd'hui, pour toi, c'est la mutilation et la mort. Demain ce sera le rapprochement et l'union » Et al Hallâj chanta.

« Un seul de vos regards m'est plus cher que mon sang répandu »

« (2) Lorsque les anxiétés de ses désirs s'aggravèrent et que les feux de son incendie s'embrasèrent, al Hallâj désira l'union. Il s'assit sur le tapis de l'épreuve. Et il lui fut dit.

O Ibn Mansoûr ! si tu es un amoureux sincère, un amant déclaré, sacrifie ton âme précieuse, ton noble esprit par l'anéantissement, afin d'arriver jusqu'à Nous ! » Il accepta l'ordre avec soumission, et il dit « Je suis la Vérité ! » (= la dette

(1) Il avoua « Ana' al Haqq ! » et subit le supplice des voleurs.

(2) Ici, dialogue avec al Bistâmî, qui est « par derrière la porte », et lui parle deux langues, celle du *tamjîd* et celle du *tawhîd*.

qui est à payer pour ce contrat entre nous) (1) afin d'en recevoir sur l'heure le prix « Ne pensez pas que ceux qui ont été tués pour Dieu soient des morts » (Qor III, 163) Iblîs, lui, avait dit « Je » par rébellion et pour s'opposer aux décrets, la voix criant (aux anges) « Adorez (Adam !) », il lui répondit *Je* vaux mieux que lui ! » (2) (Qor VII, 11) et mérita ainsi l'exil, « Ne sait-il pas qui a créé » (Qor LXVII, 14)

« La gratitude de l'amour domina l'intime du cœur d'al Hallâj, et la puissance de la tendresse violenta le secret de sa conscience, et, dans l'étourdissement de la recherche, il s'écria « *Je* (suis la Vérité) » ! Quant à Iblîs, la fierté de l'orgueil pénétra jusqu'au faite de sa pensée, l'intime de sa conscience fut ébranlé par les suggestions de son âme, et il dit : « *Je* vaux mieux que lui ! » Or celui (= al Hallâj) que domine l'amour de son Seigneur est digne d'être admis à l'Union avec Lui, à être près de Lui, — tandis que celui (= Iblîs) qui se contemple lui-même avec l'œil de la complaisance, mérite d'avoir la tête tranchée par le glaive du dam ».

On lui dit . « Quel est le mystère de cette parole « Je suis la Vérité ! » (3) Il répondit : « Je ne me vois pas d'égal à qui découvrir ces hautes pensées, ni de confident à qui révéler ces secrets »

On lui dit . « Iblîs a dit « *Je* » et il a été éloigné (de Dieu) Al Hallâj a dit « *Je* » et il a été rapproché (de Dieu). Pourquoi ? » Il répondit « Al Hallâj recherchait l'anéantissement par son « Je », afin que le « Il » de Dieu demeure, sans son « il », aussi fut-il amené au salon de l'Union, et là, revêtu de la robe d'honneur de la pérennité. Iblîs recherchait la pérennité

(1) Jeu de mots sur « qabala » (reconnaître, accepter) et « haqq » (vérité, dette).

(2) Ceci a été résumé par al Khafâjî.

(3) Et de celle d'al Bistâmî « *Sobhâni* ».

par son « Je », aussi sa sainteté fut anéantie, son bonheur ravi, son rang abaissé, sa malédiction proclamée (1) ».

5° *Ruwâyah d'Ibrâhîm ibn Sahl al Taghlabi al Roûmi*

Questionné sur al Hallâj, il répondit « C'est une aile qui plana si longtemps dans le ciel de l'apostolat que les ciseaux de la loi s'en sont emparés et l'ont coupée » (2)

Parmi les Qâdirîyah (3) ayant examiné le cas d'al Hallâj, il convient de noter 'Abd al Karîm al Jîlî, l'auteur de l'*Insân Kâmil* (4), il a exposé en détail pourquoi al Hallâj, ayant dit « Ana' al Haqq » avait été mis à mort C'est, dit-il, qu'il a parlé trop tôt, avant d'avoir le *tahaddî*, l'état de confirmation (*tamhîn*) dans son union avec Dieu, s'il l'avait possédé (comme Aboû Yazîd, al Kilânî, Ibn Jamîl), on n'aurait pu lui faire du mal, car la vérité des attributs divins (résidant en lui) l'aurait protégé (5) comme eux quand il parla, il avait en lui une évidence (*bay'nah*) de Dieu, mais il n'avait pas encore l'attestation (*shâhid*) l'autorisant à la proclamer. C'est pourquoi Dieu a dit « La voix la plus mal accueillie est celle de l'âne (= celle du novice qui se croit arrive) » (Qor XXXI, 18) Al Hallâj s'est trop pressé de parler, contrairement à ce qui est conseillé par le Qor. LXXV, 16 ; XXI, 27 Il n'avait pas encore l'*ihtijâj*.

Il est certain que la « légende d'al Hallâj » telle qu'elle s'est constituée au VII/XIII^e siècle, avec l'insertion du texte de ses poèmes dans le cadre de son martyre fut couramment

(1) Thème repris par 'Attâr (*tadhkirah* II, 445) : dialogue d'al Hallâj et d'Iblîs Roûmî, en son *mathnawî* (II, § 8, v 64 et II, § 45, v. 70) opposera pareillement le « Je » de Pharaon au « Je » d'al Hallâj, comparaison reprise par al Simnânî et al Qârî (ici p 357)

(2) Al Halabî, *Ta'rikh Qotb al Dîn*

(3) Ibn 'Arabî reçut cette *khirqah* (Jâmî, 634).

(4) Il a construit tout son traité *al kahf wa al raqîm* sur une sentence d'al Hallâj (Sol 1). Cfr. ici p. 368, n 2.

(5) Dieu ne peut faire souffrir ses élus pour leurs mots extatiques.

récitée dans l'ordre qâdiri au cours des séances de *simâ'* (déclamations chantées pour provoquer l'extase) Preuve nous est donnée par l'examen des poèmes cités sans noms d'auteurs comme préférés pour le *simâ'* par les shaykhs qâdiriyyah contemporains d'al Kilânî : au moins sept poèmes sont à restituer à al Hallâj (1).

3 *Rifâ'iyah* : l'anecdote du *Wâdî Arzan*

Leur fondateur, Ahmad al Rifâ'i (+ 570/1175), shâfi'ite en droit (2), semble avoir été assez hostile à la mémoire d'al Hallâj.

Ibrâhîm al A'zab, son disciple, a raconté (3) qu'un jour un faqîr dit devant lui « O shaykh ! les gens de Bagdad (4) prétendent qu'il n'y a eu de shaykh aux Batâ'ih (5) que du temps d'al Hallâj lorsqu'on eut brûlé son corps et jeté ses cendres à l'eau du Tigre, ils en burent et c'est cela qui les fit devenir des shaykh. Ce que les Bagdadiens expriment par ce vers, prêté à al Hallâj

« Les amoureux n'ont bu que mes restes, et ils n'ont connu la source de l'amour qu'en puisant à mon aguade »

A ces mots al Rifâ'i (irrité) s'écria « Puisse leur mère porter leur deuil ! Qui leur a donné le droit de parler ainsi ? Mieux vaudrait sabrer de pareils ignorants ! L'un s'imagine qu'il a trouvé la source, l'autre qu'il a bu, l'autre qu'il a vu,

(1) Shattanawfi, *Bahjah*, pp 161, 163, 171, 181, 215, 221, 231

(2) Sha 'râwî, I, 144

(3) Il y a deux révisions différentes. J'ai suivi celle de Qâsim-ibn al Hâjj en son *Omm al barâhîn* (ms Shahîd 'Alî pâshâ 1127, fin du 2^e tiers) conférée avec la traduction arabe de la recension persane d'al Kâzarounî selon Aboû al Hoda (*qulâdah*, p 200), d'après Ibn Jalâl.

(4) C'est-à-dire les « Qâdiriyyah », par opposition aux shaykh des Batâ'ih = les Rifâ'iyah

(5) Texte d'Ibn al Hâjj, Aboû al Hoda corrige « shaykhs de l'Iraq » (= Bagdad). si bien que la colère de Rifâ'i ne s'explique plus

l'autre qu'il a entendu. Mais il n'a pas entendu, car s'il avait entendu, il aurait bu ! Al Hallâj a longé au dehors l'enceinte où réside la présence du Saint. Il a surpris un chant, il a écouté un sanglot, un tintement, un soupir d'union, cela suffit à l'émouvoir jusqu'à l'ivresse, sans qu'il ait rien vu ni bu [Qu'ils me disent seulement] où était al Hallâj au jour du Wâdî Arzan ! — Qu'est-ce, lui dit-on, que le Wâdî Arzan ? — Un pays dans la vallée de Damas (1), par où al Hallâj passait un jour. Il y aperçut des ossements rongés. Il prononça sur eux le « Nom Suprême » qu'il avait appris. or c'étaient les os d'un lion, à qui Dieu rendit alors la vie, il s'élança sur al Hallâj qui prit la fuite en criant. Son cri fit tressaillir le shaykh 'Azzâz alors dans les reins de son père (2), Azzâz d'un mot fit revenir le lion à son premier état d'ossements desséchés, et sauva ainsi al Hallâj. Comment soutenir, après cela, que ce sont les cendres du corps brûlé d'al Hallâj qui ont fait des shaykh des Batâ'ih des maîtres ? »

Là-dessus, al Rifâ'i poursuivit : « L'histoire de ce lion n'a rien qui doive surprendre, mais ce qui surprend, c'est que la première chose que fit le shaykh 'Azzâz en venant au monde fut de raconter cette histoire et de déclarer « Demain (= au jour du Jugement) 'Azzâz ibn Mostawdi' sera introduit à la cour du Dieu Glorieux avec douze mille cavaliers à sa droite et douze mille à sa gauche, dont aucun ne voudrait penser à al Hallâj ; et leurs yeux ne se porteront ni à droite, ni à gauche, car chacun d'eux n'aura que Dieu pour objet, et entre ses yeux luira un soleil, soixante-dix fois plus brillant que le soleil. Même le serviteur chargé de porter alors son aiguière refuserait d'être réduit au rang d'al Hallâj. Demain, al Hallâj sera incapable de dire ce que je dis en ce moment, moi, 'Azzâz ibn Mostawdi'. Et s'il voulait le dire, je le frappe-

(1) Arzoûnâ (Yâqûût, I, 206)

(2) C'est-à-dire « encore à naître », un siècle plus tard

rais à coups de sabre de tous côtés, jusqu'à ce qu'il comprenne, et jusqu'à ce qu'il ne comprenne plus ! »

Cette anecdote est très curieuse. Elle montre 'Azzâz luttant contre le madhhab hallajîyen agonisant, représenté par un type magique d'al Hallâj, qui rappelle le type talmudique de Jésus, voleur du « Nom Ineffable ».

Les rares écrivains mystiques appartenant à l'ordre des Rifâ'iyah se sont bornés, pour al Hallâj, à éditer diverses variantes du curieux récit du shaykh 'Azzâz. Ibn al Hâjj y ajoute un récit légendaire (qui ne se retrouve pas dans le cycle qâdirî) sur la comparution d'al Hallâj devant le Khalîfe Al Makhzûmî, Ibn al Fîl et Aboû al Hodâ se bornent à recopier l'opinion de leur fondateur.

Tout à fait à part, il faut signaler la secte des *Rifâ'iyah Harîrîyah* fondée par Aboû Mohammad 'Alî al Harîrî, qui, après avoir été persécuté par l'autorité, mourut à Basar (Hawrân) en 645/1247. Un cahier rédigé par un adepte de la secte, et contenant, entre autres, divers textes d'al Hallâj commentés dans le sens du monisme d'Ibn 'Arabî, tomba aux mains d'Ibn Taymîyah qui le publia, avec une réfutation (1).

On peut enfin rattacher à la tradition de l'ordre des Rifâ'iyah, et spécialement au symbolisme alphabétique de prières attribuées à al Rifâ'î (2), la curieuse légende suivante sur le supplice d'al Hallâj.

« On a rapporté, d'après al Shîrâzî (= Ibn Khafîf) · lorsqu'al Hallâj eut été suspendu (en croix), il y resta, trois jours durant, sans mourir. Alors ils le descendirent et le fouillèrent, ils trouvèrent dans sa poche une feuille de papier portant, écrit de sa main, le verset du Trône (Qor. II, 256),

(1) Cfr. Jawharî (Sauvaire, *JAP*, 1895, p. 387), et ap. *Quatre Textes...*, pp. 77*, 81*.

(2) Cfr. Aboû al Hoda, *Qulâdah*, p. 260, l. 4-7, et Boûnt.

suivi de cette prière (*do'a*) « O Dieu, accoutume mon cœur à se soumettre à Toi, retranche de mon esprit tout ce qui n'est pas Toi, enseigne-moi ton Nom Suprême (*ism a'zam*), accorde-moi ce que tu permets et prive-moi de ce que tu défends, donne-moi cela dont personne n'a souci, par la vérité de *H. M. S.*¹. *Q* (1) et fais-moi mourir martyr de *K. H. I.*² *S* (2). » On se saisit de ce papier, et on lui trancha la tête. Le tronc resta, deux heures durant, tout droit, et la tête tombée entre ses deux jambes, répétait un seul mot : « Unique ! O Unique ! » Et, quand on s'en approcha, on vit que le sang, tombant par terre, avait écrit « Dieu ! Dieu ! Dieu ! » en *trente-cinq* endroits. Alors on le jeta au feu, que Dieu le rende bienheureux ! » (3)

Un *rifâ'i* d'Égypte, al Dolonjâwi (+ 1123/1711) a exprimé avec véhémence sa dévotion pour al Hallâj dans ses gloses marginales au *Ta'rikh* d'al Khatîb « La crème des soufis, leur réalisateur, l'immergé dans les adorations de l'illumination divine, le contemplateur à l'œil nu des effluves de la sainteté, la couronne posée aux têtes des gens de la réalisation (*tahqiq*) mystique, c'est Hosayn al Hallâj .. que Dieu redouble, pour nous et tous les musulmans, les bénédictions qu'il lui a accordées, et les bénédictions attachées à ses sciences, qu'il abandonne quiconque aura critiqué al Hallâj de quelque manière que ce soit, qu'il le déteste de sa plus vive haine et s'en venge avec sa plus âpre vengeance, pour l'honneur de Mohammad, seigneur des créatures ! »

(1) Initiales sôûrâte XLII (cfr. verset 17 cité ici, p. 307). Cfr. Ibn al Khashshâb, ms. Paris, p. 643, f. 31^a. c'est la « révélation à Moḥammad ».

(2) Initiales sôûrâte XIX (Marie) : comp. Ibn 'Arabi, *fotoûḥât*, IV, 167. C'est la « mission donnée à Jésus »

(3) Ms. Borgian, 3, ms. Londres 888, f. 328^a.

4. *Kobrawīyah*.

L'ordre khorâsânien des Kobrawīyah disait remonter à al Jonayd par Aboû'Othmân al Maghrîbî (+ 373/984), Aboû 'Alî al Kâtîb et Aboû 'Alî al Roûdhbârî (+ 321/933) (1) Mais ses deux fondateurs ont été Aboû al Qâsim 'Alî al Gorgânî (+ 469/1075) et Najm al Dîn Ahmad al Khîwaqî surnommé Kobrâ (+ 618/1221), qui lui a laissé son nom. D'al Gorgânî à Kobrâ ses principaux représentants avaient été Aboû Bakr al Nassâj, Ahmad al Ghazâlî (+ 517/1123), Aboû al Najîb al Sohrawardî (+ 563/1167), et 'Ammâr ibn Yâsor.

Après Kobrâ, Majd al Dîn al Baghdâdî (+ 616/1219), 'Alî Lâlâ, Ahmad al Joûrfânî (+ 669/1270) nous mènent à Noûr al Dîn al Kasîrqî (+ 690/1291) et 'Alâ al Dawlah al Simnânî (+ 736/1336), chefs de la branche bagdadienne, représentée après eux par al Farâhî et Bahâ al Dîn 'Omar (+ 857/1453) A la branche Khorasanienne se rattache Jalâl al Dîn al Roûmî (+ 672/1273), fondateur des Mawlawīyah

Parmi les Kobrawīyah qui se sont prononcés en faveur d'al Hallâj, citons, après al Gorgânî. Kobrâ en son *Tarîqat Ndmeh*, Majd al Dîn al Baghdâdî en sa *Risâlat al safar*, al Kasîrqî en son *tafsîr*, et 'Alâ al Dawlah al Simnânî

Un autre Kobrawî, 'Abdallâh al Balabânî (+ 686/1287), nous a laissé un récit bien typique sur la façon dont on comprenait alors la personnalité d'al Hallâj (ici : Mansoûr) (2). Il vivait à ce moment-là, raconte-t-il, dans la solitude, en pleine montagne, auprès de son maître Aboû Bakr al Zâhid al Hamadhânî, à un moment, comme il déclarait « Je ne suis plus rien que Dieu ! », son maître le reprit,

(1) Ou par Aboû 'Amroû al Zajjâjî (+ 348/959) cfr. attestation de la *Khirqah* Kobrawīyah donnée à Damas en 625/1227 par le petit-fils de Sa'd al Dîn Ibn Ḥammotūyeh. publiée par Ibn Osaybī'ah en ses *Oyoûn al inbd*, éd. 1299, t II, p. 250 — Cfr. Jâmi, 652

(2) Jâmi, *Nafahdt*, 292-293

disant : « Tu parles comme Mansoûr ? — D'un seul « *ah* ! » que je pousse, je puis en créer des milliers comme Mansoûr ! » repris-je. Et, comme je disais cela, al Zâhid prit son bâton et le lança contre moi. Je me jetai de côté. et il m'insulta disant « Ils ont crucifié Mansoûr, et lui n'a pas fui, mais toi, tu t'enfuis devant un simple bâton ! — Cela prouve que Mansoûr n'était pas parfait, ripostai-je, autrement, il aurait fui, car, devant Dieu, tout est identiquement un ! » (Après m'avoir fait asseoir) al Zâhid reprit : « Tu m'as dit que c'était parce que Mansoûr n'était pas parfait qu'il n'avait pas fui et qu'on l'avait crucifié, quelle preuve en apportes-tu ? — La preuve c'est qu'un cavalier qui se prétend cavalier ne va pas perdre ses rênes quand son cheval court ; s'il arrive à lui faire tourner bride, c'est un cavalier adroit, sinon il n'est pas un bon cavalier » — Tu as raison, me répondit al Zâhid ».

Ce dialogue met à nu l'orgueil ingénu du mysticisme moniste, et son incompréhension de la valeur du martyre

5. *Mawlawîyah (derviches tourneurs) : le poème*
de Jalâl al Dîn al Roûmî.

Leur fondateur, Jalâl al Dîn al Roûmî (+ 672/1273), a écrit le plus panthéiste éloge d'al Hallâj, en conclusion de sa grande *Ode sur l'apparition de la sainteté absolue* (1) :

(Vers 1) « A chaque clin d'œil, sous une forme l'Âimé vient furtivement,
| — pour ravir le cœur et disparaître.
A chaque instant, sous un autre vêtement l'Ami arrive, tantôt vieux,
[tantôt jeune.
Vois-le qui s'immerge dans une petite motte d'argile (= Adam), — et
[qui y plonge, porte-idées.

(1) *Qasîdat al mostazîd fi zohôûr al wilâyah al motlaqah al 'ala-wîyah* (*Diwân Shâms al Haqâ'iq*, impr. Tébriz, 1280, p. 199) ; comp. trad. Nicholson *JRAS*, janvier 1913 — Voir miniatures de Roûmî avec son ami Tabrizî in ms. Caue, persan, p. 208, n. 41*, avant-dern. feuillet et f. 53.

Puis, lorsque cette boue se trouve modelée et cuite, — Il s'y fait voir au
[monde
(5) Car c'est Lui, Noé, dont la prière noyait le monde, — tandis qu'Il
[s'en allait dans l'Arche.
C'est Lui, Abraham, qui fut mis dans le feu, — d'où sont venus tous
[les Pyrées des Mages (1).
C'est Lui, Joseph, dont la chemise fut expédiée d'Égypte, — et dont la
[beauté illuminait le monde.
C'est Lui qui apparut à Jacob comme des lumières, — si bien qu'il re-
[couvra la vue.
En vérité, c'est Lui aussi (Moïse), dont la main blanche fut celle d'un
[berger,
(10) Et Il était dans son bâton qui se mua en serpent, — devant la gloire
[des rois.
Il a été plusieurs fois sur terre, — afin de distraire sa fantaisie
C'est Lui, Jésus, dont l'Ascension, sous la coupole mouvante (du ciel),
[Lui rendit gloire
Brief, Il a été tous ceux qui sont survenus et partis, en chaque siècle que
[tu vois
Jusqu'à ce qu'au terme echu, Il vint en tant qu'arabe, — et fut le
[Darius de ce monde (= Mohammad).
(15) Quelle forme est abrogée ? Ou est la metempsychose ? La Réalité, —
[c'est cet objet ravissant, la Beauté.
Il fut enfin le sabre à la main du duelliste ('Alî), — qui combattit
[contre le temps
Non ! Non ! C'est Lui encore qui dit « *Ana' al Haqq* », — sous la forme
[d'un être vivant
Car ce n'était pas Mansour (= Hallâj), Celui qui est monté sur la croix
[— seul un idiot le penserait
Roumî n'a pas dit d'impiété et n'en dira pas, ne soyez pas de ceux-là
(20) L'impie, c'est celui qui nie (que Dieu soit toute chose), — et ce sera
[un damne. »

A la suite du fondateur (2), Ahmad al Roumî et un mawlawî anonyme ont consacré à al Hallâj de longs poèmes persans ; et les membres turcs de l'ordre, tels qu'Asrâr Dede, des poèmes turcs. Leur valeur documentaire et litté-

(1) Cfr *suprà*, p. 92.

(2) Cfr. ici, p. 281, 416, n. 1, et chap. XV, n° 1111-d

raire est nulle, aussi ne faisons-nous que les signaler dans la bibliographie (1)

Il faut mettre à part ce que Mahmoûd Shâbistârî (+720/1320) a dit d'al Hallâj dans son *Golshân-i-Rûz*, cette « Bible » du mysticisme persan moderne (2)

« Quel est le sens du mot « *Anâ' al Haqq*, Je suis la Vérité » ? « C'est l'intuition absolue des mystères, Dieu seul peut proférer ce cri en toi, comme en Mansoûr, épris d'ébriété divine, *carde* donc ton moi, retire de tes oreilles le *coton* du doute entends le Buisson Ardent dire à Moïse « C'est moi, Dieu ! » Car l'unité des choses est absolue

On voit que Shâbistârî a subi l'influence du monisme d'Ibn 'Arabi ; il dit plus loin (§ XXIX, v 11)

Un seul Etre existe, et dire « Il est la Vérité », c'est dire « Je suis la Vérité » !

6 *Shâdhiliyah*

Nous savons la vénération qu'Alî al Shâdhilî (+654/1256), leur fondateur, témoigna pour al Hallâj « Je hais deux choses, disait-il, chez les jurisconsultes (*foqahâ*) . ils nient qu'al Khidr soit vivant, et ils excommunient al Hallâj ! » (3)

Al Khafâjî nous a conservé (4) le récit d'une vision qu'eut al Shâdhilî, étant à Jérusalem : « Je reposais dans la mosquée al Aqsâ, au milieu du *haram*, lorsque je vis entrer une foule nombreuse en rangs pressés Et je dis : « Quelle est cette foule ? — C'est l'assemblée des Prophètes et des Envoyés de Dieu qui s'est réunie pour intercéder en faveur de Hosayn al Hallâj auprès du (Prophète) Mohammad, sur lui la prière et la paix ! au sujet d'un péché contre les convenances (5) qui lui

(1) Chap. XV, n° 1121, 1362

(2) §§ 27-28, vers 1 à 8 = question VII et sa réponse.

(3) Sha'rawî, *Mizân Khadrîyah*, f 14

(4) D'après les *mohâdarât* (sic).

(5) Dans la suite de la vision, qui ne concerne plus al Hallâj, — Mo-



CLICHE COMMUNIQUE PAR J. CONYAT-BARTHOUX
PLANCHE XVII. — Tombe de Shâdhîl à Homaythirah (pp. 424-425)

avait échappé. . » (1). Nous avons vu rapportée d'Ibn 'Arabî une vision semblable, plus explicite (2)

Après lui, Ibn 'Alâ 'Allah, Horayfîsh, Wafâ, Hanafî, Aboû al Mawâhib célébrèrent al Hallâj. La légende populaire d'al Hallâj « *al qa'ol al sadîd* » serait d'origine shâdhilîenne.

7 *Sohrawardîyah*

'Omar al Sohrawardî (+ 632/1236), dont la tombe est encore vénérée à Bagdad, réussit à fonder en 'Irâq, dans le fief spirituel des Qâdirîyah, un nouvel ordre religieux, à lien beaucoup plus lâche d'ailleurs, sorte d'école philosophique reliée par une dévotion spéciale au khalîfe Aboû Bakr, dont son fondateur se disait le descendant, ce qui attribua à sa *Khurqah* une importance et une longévité toutes particulières.

Al Sohrawardî a défini dans quelle mesure restreinte il admettait le « *Ana' al Haqq* » hallâjîen (3), il a explicitement répudié les mots christianisants « lâhoût » et « nâsoût » alors repris, après al Hallâj, par Ibn al Fârid (4), et dénonce les « méfaits de la philosophie grecque » qu'Ibn 'Arabî commençait à combiner au mysticisme musulman. Son ouvrage '*Awârif*' est resté le manuel de mystique le plus apprécié.

A l'ordre sohrawardîen se rattache le grand juriste shâfi'ite 'Izz al Dîn al Maqdisî (+ 660/1262) qui, converti à la vie mystique par al Shâdhilî au moment de la victoire de St Louis à Mansôûrah (5), reçut la *khurqah* sohrawardîenne des mains du fondateur, et al Baqlî dont nous avons déjà parlé (6)

hammad apparaît sur un trône et présente à Moïse al Ghazâlî comme un « prophète d'Israël »

(1) Ici, le respect dû au Prophète

(2) Cfr *suprà*, p. 383

(3) '*Awârif*', I, 177, cfr *ici*, p. 394

(4) *Nazm al soloûk*, vers 383 — Cfr *Tawâsin*, p. 139

(5) Sha'rawî, *tabaqât*, I, 13, voir *ici*, p. 433-434.

(6) Jâmi, 653, cfr *suprà*, p. 374

L'attitude prudente d'al Sohrawardî à l'égard de la philosophie mystique d'Ibn 'Arabî fut bientôt abandonnée par son ordre après Najîb al Dîn 'Alî ibn Barghash et son fils 'Abd al Rahmân, les chefs sohrawardiyah (1), tels que Noûr al Dîn 'Abd al Samad al Natanzî et 'Izz al Dîn al Kâshî (+ 735/1334), sont de simples commentateurs d'Ibn 'Arabî ou d'Ibn al Fârid al Farghânî (2) est le plus illustre

8. *Naqshbandiyah*

Le premier noyau des Naqshbandiyah fut formé en Khorâsân par Aboû al Hasan al Khorqânî (+ 425/1033) qui se déclara l'héritier spirituel direct d'Aboû Yazîd al Bistâmî, mort cent cinquante ans auparavant (+ 261/875) (3) Kremer a cru qu'al Khorqânî avait repris le mot d'al Hallâj « Ana' al Haqq » ; mais il a suivi en cela une mauvaise traduction, par Tholuck, d'un passage d'Attâr où al Khorqânî dit simplement « Dieu est mon *waqt* (= instant) » (4).

Après al Khorqânî, ses disciples furent dirigés par Aboû 'Alî al Fadl al Fârmadhî (+ 477/1084), également disciple d'al Gorgânî, et qui fut, en mystique, le maître d'al Ghazâlî ; puis par Yoûsof al Hamadhânî (+ Marv, 535/1140). Tous deux, nous le savons (5), défendirent la mémoire d'al Hallâj. Un élève d'Yoûsof al Hamadhânî, Ahmad Yesewî, le premier poète en langue turque, a célébré al Hallâj. Après 'Abd al Khâliq al Ghojdawânî, al Riwigîrri, Mahmûd Anjîr, al Râmaytanî,

(1) Jâmi, 554-555.

(2) Jâmi, 651.

(3) Il semble qu'en réalité il recruta ses adhérents parmi les membres de l'école des *Tayfoûrtiyah*, effectivement fondée par Aboû Yazîd (Hojwîrî, *Kashf*, p. 184) et dont le dernier chef avait été Aboû 'Abdallâh al Dâsrânî (né 358/968 + 417/1026) (Jâmi, 338).

(4) 'Attâr, II, 211. — C'est-à-dire Dieu est la mesure de mon intuition du temps. Cfr pour le mot *waqt*, infra, chap. XI.

(5) 'Attâr, II, 135.

Mohammad Bâbâ, Amîr Kolât et Bahâ al Dîn Naqishband (1), second fondateur de l'ordre, qui se dit l'héritier spirituel direct d'Oways Qaranî (+ 37/657) (2) et d'al Ghojdawânî, nous trouvons Pârsâ (+ 822/1419) qui, examinant la vie d'al Hallâj en son *Fasl al Khitâb*, évite de se prononcer.

Par 'Alâ al Dîn 'Attâr, Nizâm al Dîn Khâmush et Sa'd al Dîn Kâshgharî, le naqishbandisme atteignit Jâmî et ses disciples, al Lârî et al Kâshifî Jâmî reprit les idées d'al Harawî (+ 481/1088) sur al Hallâj, il paraît l'avoir considéré, en outre, comme un précurseur d'Ibn 'Arabî, dont il avait adopté le monisme (*wahdat al wojoûd*)

Al Kâshifî nous a conservé un beau passage de Rashîd al Dîn al Maybodhî sur les extases d'al Hallâj, à propos du « feu incandescent de Dieu » (Qor CIV, 6) « Ce feu qui pénètre nos cœurs est le feu de l'admiration amoureuse (pour Dieu). Et Hosayn Mansoûr al Hallâj (Dieu le rende bienheureux !) a dit . « Depuis *soixante-dix* ans (3), le feu incandescent de Dieu nous a atteints en dedans, jusqu'à nous consumer en entier. Soudain une étincelle, jaillie du briquet « Je suis la Vérité » (Ana' al Haqq), est tombée sur nos cendres consumées (pour les raviver). Et maintenant qu'il vienne, celui qui est brûlé, pour dire quelle est notre brûlure !

O Flambeau, viens, pour que moi et toi nous nous plaignions ensemble, Car les états d'un cœur brûlé, celui qui brûle du même feu les connaît ! »

Au siècle dernier, Diyâ al Dîn Khâlid, qui prêcha à Bagdad (4) et en Syrie, a célébré dans un poème de son *Diwân*, le « Ana' al Haqq » d'al Hallâj.

(1) Miniature de lui in ms Caire, persan, p. 208, n° 41*, f. 79.

(2) Cfr le cri de Gorgânî : « Oways ! Oways ! » ('Attâr, I, 23).

(3) Cfr. Holwânî, *suprà*, p. 21, n. 1.

(4) Sur son tekkeïeh, cfr. *Mém. Inst. fr. Archéol. Or. Caire*, 1912, t. XXXI, p. 64, n. 2 ; Aloûsî, *ghard'ib al ighu'dûb*, p. 17.

9 *Ahmadîyah*

Cet ordre fut fondé par Ahmad al Badawî (+ 675/1276) à Tandî (Égypte); après un voyage en 'Irâq, où il visita, dit son biographe, les tombes d'al Hallâj et de 'Adî

10. *Tshishtîyah* (1)

Dans cet ordre, très répandu dans l'Inde, al Makkî a discuté, en son *Bahr al ma'ânî*, la thèse d'al Ghazâlî sur « Ana' al Haqq »

11. *Ni'matallâhîyah* (*shî'ites imâmites*)

Âzari a adopté l'éloge d'al Hallâj par Roûmî

12 *Dasoûqîyah* (*Barhoûmîyah*)

Le fondateur de l'ordre, Ibrahim al Dasoûqî (+ 676/1277), s'est appuyé sur une sentence d'al Hallâj (2)

13. *Khalwatîyah*

Sous le nom du poète turc Niyâzî Misrî, leurs couvents récitent sur al Hallâj un poème special. Parmi les Khalwatîyah, le shâfi'ite al Sandyoûnî (en 1031/1622) (3), dans ses notes sur al Kotobî, a montré toute sa dévotion pour al Hallâj « Il nous est obligatoire de croire qu'il est un saint, qu'il fut sincère, qu'il est un des piliers de la voie vers Dieu, un imâm d'entre les *imâms* des musulmans; mais il eut des ennemis qu'Iblîs les confonde! Plusieurs d'entre les grands imâms l'ont caractérisé comme un saint ayant uni la théorie à la pratique. Quant à ce qu'on dit (contre lui), cela suggère la réponse faite à (l'insensé) qui plaignait la montagne, « car elle pourrait s'écrouler, elle est si fragile ».

(1) Fondé par un disciple d'Ahmad al Nâmiqî (+ 536/1141), avec khirqah d'Ibn Abî al Khayr *via* son fils Aboû Tâhir (Jâmi, 407)

(2) Shâ'rawî, I, 182 « afna Moûsa 'an Moûsa ».

(3) Auteur des *mashârîq al 'irfân* (ms. Caire VII, 529).

« c'est ta cervelle qu'il te faut plaindre. Ne plains pas la montagne ! » Al Nâbolost a pris la même attitude

14. *Baktâshîyah*.

L'apôtre de la doctrine initiatique néo-qarmate des Horoûfis, 'Alî al A'lâ (+ 822/1419), la fit adopter par cet ordre militaire que les sultans avaient fondé en 737/1338 (1) pour islamiser les recrues chrétiennes levées comme « Janissaires » Il fait de son maître Fadl Allah (exécuté 796/1393) le guide mystérieux de tous les prophètes, et d'al Hallâj, « qui atteignit grâce à Fadl le séjour des bienheureux » (2)

15 *Sanoûsîyah* (3)

Al Hallâj est un des *quarante* patrons de cet ordre militant (4), fondé en 1837, il s'est constitué (5), sous la direction de Sîdî Mohammad al Mahdî (1859 + 1901 à Gouro), Ahmad-ibn al Sharîf (1901) et Mohammad Idrîs-ibn al Mahdî (1916) une zone d'influence qui englobe la Cyrénaïque, le Tibesti, le Borkou, le Ouadaï, le Fezzan et la confédération Touareg ; et il possède, à la Mekke même, une *zâwîyah* importante au mont Aboû Qobays (6).

(1) 737 = valeur numérique des lettres composant le mot « Baktâshîyah (Browne, *JRAS*, 1898, 1907).

(2) *tawhîd nâme* (en persan) cfr. ode de Roûmî, ici, p. 422

(3) L'ordre rival des *Amîrghantîyah*, issu comme lui des *Khîdrîyah* marocains par Ahmad al Idrîsî, admet la sainteté d'al Hallâj, mais estime qu'il « eut tort de révéler le secret du Roi », au témoignage de Shaykh Bâdî al Sannârî, descendant des rois Fougn du Sennar, son khalifah au Caire, mort centenaire en 1910

(4) Sanoûsî, *salsabil* — Cfr. *suprà*, p. 342

(5) Formé par une réaction comparable à celle qui fit naître l'ordre militant des *Jazoultîyah* au Maroc, avec Mohammad al Jazoûlî (+ 870/1465), l'auteur des fameuses « *Dalâ'il al Khayrât* » — Cfr. Graefe, *Der Islam*, III, 141, et Enrico Insabato, ap. *Rassegna Contemporanea*, VI-2, Rome, 1913.

(6) Où al Hallâj avait vécu. cfr. ici, p. 54, 100

CHAPITRE X

LA LEGENDE

SOMMAIRE.

	Pages
I — La legende savante	
a) En langue arabe	
1 Les chants de mort et la qasidah d'al Sibti . . .	431
2. Le poeme d'al Maqdisi	433
3 Le diwân en <i>kân wa kân</i> , de Horayfish . . .	434
b) En langue persane	
1 L'épopée hallagienne d'Attâr <i>Jawhar-al-Dhdt</i> et <i>Haylâj Nâme</i> h	435
2. Les <i>Ghazal</i> de Hâfiz	439
c) En langue turque	
1. Les <i>hikam</i> d'Ahmad Yesewî	439
2. Niyâzi et le « <i>Mansour Baghdâdi</i> ».	440
d) En langue hindoustanie	
1. La <i>Qisṣah-i-Mansûr</i> d'al Shivrâjpouî	441
e) En langues malaise et javanaise	
1. Légendes sur « <i>Ana'al Haqq</i> ».	442
II. — La légende populaire :	
a) Les deux types « seances » et « miracles »	442
1 Les sentences et les vers.	445
2. Les thèmes miraculeux	447
3. Le supplice.	451
b) Le procès dans la légende	456
1. Le type d'al Jonayd	458
2 Hâmoûnah, sœur d'al Hallâj	459

I

La légende savante

Nous examinerons ici très brièvement les œuvres de littérature savante qui ont célébré al Hallâj.

a) *En langue arabe*1. *Les chants de mort et la qasidah d'al Sibti.*

En langue arabe, nous n'avons que des poèmes isolés, destinés à traduire tel ou tel sentiment prêté à al Hallâj pendant son supplice ; « *lisân al hâl* », ils « expriment son état ». Certains sont fort anciens, presque contemporains des événements, et peut-être dus à al Shiblî (1) Voici deux des plus connus. *Wa hormat al wadd* , et *Lam aslam* . .

I. « Par la sainteté sacrée de cet amour que le siècle ne peut oser cor-
[rompre,

Je n'ai senti, sous l'attaque du malheur, aucun mal, et n'ai subi aucun
[dommage !

On ne m'a coupé aucune jointure, aucun membre qui ne vous ait pré-
[ché d'exemple !

II (2) « Je n'abandonne pas mon âme aux tourments qui la tuent, car
[Je sais que l'union la fera revivre !

Un seul regard de Toi, ô ma Demande, ô mon Espoir,

M'est plus désirable que le monde et ce qu'il contient !

L'âme amoureuse endure les douleurs, — car Celui qui la fait périr un
[jour la guérira ! »

(1) On dit précisément qu'il ajouta au distique suivant d'al Hallâj :
« Les vestiges (des choses créées) ne changent pas Dieu, — ni le pacte
le plus antique. — Le signe de l'extase Le révèle, — C'est Lui qui trans-
porte d'amour l'extatique », le vers « Le meilleur des hommes est celui
qui reste fidèle au pacte » (ms. Londres, 888, f. 332^a).

(2) Kharkoušî (f. 22^b). Dogozli dit ce poème en cinq vers Cfr. Ibn
'Arabî, *'anqâ moghrîb*, f. 108^a, cfr. ici, p. 447, n. 9

A côté de ces poèmes, on trouve des vers isolés .

« Que ta poitrine soit la citadelle inviolée des secrets , qui divulgue et
[publie le secret est un méchant (1) »

ou

« Qui révèle le secret est marqué pour le supplice parmi les hommes,
[et le prix de son sang ne devra pas être payé » (2)

Au XII^e siècle, la célèbre « cantilène » (3) d'*Alī al Mo-saffar al Sibtī* (+ ap. 600/1203), sur l'immortalité de l'Âme universelle commençant par ces mots « *Qol li khwân .* », est mise par son auteur dans la bouche d'al Hallāj (4) .

« Dis aux frères qui m'ont vu mort et m'ont pleuré — ce voyant, avec
[quel deuil !

— Pensez-vous que je sois votre mort ? Je ne suis pas ce cadavre, je
[suis Dieu !

Je suis un oiseau, c'était ma cage, c'était ma prison et ma chemise
[pour un jour

Je suis un trésor, qu'un charme ternissait, le talisman de poussière s'est
[dissous et j'ai repris mon éclat

Ils ont détruit la maison, cassé ma cage, éparpillé tout mon cadavre .
Dévêtez vos âmes de vos corps et vous verrez Dieu à découvert, en vé-
[rité ! .

L'essence de nos esprits est chose unique (5) .

(1) Hamadhānī *takmilah* (tire d'un *hadīth* , Sakhāwī, *mokhtasar*, s. v. *sirr* .

(2) Tawfī. Pour le poème « *Oqtoloūnī .* », voir chap. XIV-m-c

(3) Le mot est de G. Lioni Africano, *Libellus de viis* ed Fabricius.

(4) Comme le prouve la légende populaire arabe du martyr d'al Hallāj intitulée « *al qawl al sadīd* » (p. 444), qui la met dans la bouche d'al Hallāj au début de sa prédication publique, et le ms. hebr. d. 57 d'Oxford qui l'attribue à al Hallāj. Elle est de mètre *ramal*.

(5) 'onsor. Ceci rattache le mysticisme qarmate au monisme d'Ibn 'Arabī. — Ces 26 vers ont été transmis par Aboū 'Abdallāh-ibn 'Abd al Jalīl à Ibn 'Arabī (*mohaddarat* . . , I, 158-159) Ils ont été attribués à Ibn Sīnā, à Ghazālī (par Nābolosi qui les a commentés) ou à son frère Ahmad (trad. de Palgrave, éd. fr. II, 273) , à Sohrawardī d'Alep (ms. Kopr. 1623, f. 316 ; Ibn Osaybī'ah, II, 170, Schreiner, *ZDMG*, XLVIII, 43 ; Kremer, *Herrsch. Ideen*, 132 ; Ahlwardt, *Verzeichnis* Berlin, III, 453 (in ms. 3979).

2 *Le poème d'al Maqdisi*

Cinquante ans plus tard, 'Izz al Dîn al Maqdisi (+660/1262), le grand jurisconsulte shâfi'ite, insère en son « *Sharh hâl al awliyâ* » un véritable poème en prose rythmée, entrecoupé de vers, *fi hâl al Hallâj* « sur l'état d'al Hallâj » Il le montre enivré de l'amour divin, incapable de maîtriser ses cris de joie, buvant à la coupe du Moi éternel (*an-niyah*) ; il chante : « Voici l'échanson, fais circuler la coupe, frère ! la coupe du breuvage de la joie et fais m'en cadeau !. » On le menace, rien n'y fait ; on le mutilé, quand on lui coupe les pieds, il chante « J'ai atteint mon but » ; quand on le crucifie « A la volonté de mon Adorée ! » Un des petits couplets d'al Maqdisi, mis dans la bouche d'al Hallâj (1), est assez répandu

« Elle a permis de verser mon sang, parce que mon cœur s'est permis
[de révéler Son nom ,

Certes, il lui est licite de faire tout ce qu'Elle juge licite !

Je n'étais pas de ceux qui révèlent leur secret,

Mais les trônes ou siège Son amour ont brille dans ma conscience, et
[m'ont trahi .

Ils m'ont fait boire et ils m'ont dit « Ne chante pas ! » mais s'ils
[avaient abreuvé

Le mont Honayn de ce qu'ils m'ont donné, certes il chanterait ! (2) »

A la fin, les convives mettent à mort al Hallâj, al Maqdisi adopte la légende et la crucifixion d'un substitué

« Loin d'eux l'acte de l'avoir tué ! Non, et ils ne l'ont pas crucifié ,
Mais lorsque l'extase d'ivresse les a quittés, ses amis ont cru l'avoir fait.
Quand ils s'approchèrent de lui (les anges) l'avaient déjà enlevé,
Pour lui donner un breuvage pur, et lui dire de se taire sur le secret
[qu'ils lui confiaient ,

(1) Pour commenter, dit-il, le récit traduit ici *suprà*, p. 129-130 (*hâl al romûz*).

(2) Ces deux derniers vers sont déjà mis dans la bouche d'al Hallâj par Zakariyâ al Qazwîni (+682/1283) ap 'Ajd'ib al makhloûqât.

Mais il ne put résister au poids qu'on lui confiait, et pris d'ivresse, il
 [cria « Je suis celui qu'ils ont isolé en Dieu.
 O vous qui me blâmez, comment cacherais-je de l'amour ce qu'ils m'ont
 [révélé ?
 Comment pourrait-il le dissimuler, ce cœur qu'ils ont déchiré de dé-
 [sir ? (1) »

« Et l'on dit qu'al Khidr passa près d'al Hallâj en croix Et al Hallâj lui dit « C'est donc cela la récompense des saints de Dieu ? — Nous avons gardé le secret et nous avons eu la vie sauve, toi, tu l'as révélé meurs ! O Hallâj, quel est ton état ? — Ah ! il est tel que si une étincelle de moi volait sur Mâlik (2) et son enfer, je les brûlerais ! .. »

A la conclusion du même ouvrage, al Maqdisî rappelle la crucifixion d'al Hallâj et termine « Et voici ce qu'a écrit à ce sujet quelqu'un qui comprenait l'universalité du décret(3) divin, et son sens premier « Dis à celui qui a jugé licite de me faire mourir Je t'en absous à fond ! »

3. Le *diwân en kân wa kân*, de Horayfish

Horayfish al Makhi (+ 801/1398) a publié divers poèmes sur l'ivresse mystique qu'il place dans la bouche d'al Hallâj. Ces poèmes sont des *qasidahs* régulières dans le rythme populaire appelé *kân wa kân* ; sorte de *zajal* destiné à être chanté, dont le *doûr* (complet) est de deux vers, les hémistiches ont tous des *rawi* spéciales, et la rime ne revient que tous les cinq hémistiches ; les deux premiers hémistiches suivant un mètre, et les deux seconds suivant un autre (4).

On les trouve parfois réunis sous le titre impropre de *Diwân al Hallâj*

(1) Corr. la traduction qu'en avait proposée P. Paquignon (RMM. avril 1909, 430-432), suivant *Quatre Textes*, p. 22 et n. 9

(2) Un démon (Qor XLIII, 77). cfr ici *suprà*, p. 129.

(3) *Amr*, au sens adopté par Ibn Isrâ'il (cfr ici chap XIV-II-6).

(4) Moḥammad Bek Diyâb, *Ta'rikh adab al loghat al 'arabiyah*, 1317, t. I, pp. 147-148. Comp. Horayfish, *rawḍ*, 141, 152.

Ce sont des poèmes composés pour les séances de récitation des ordres religieux En voici un début (1)

« O toi qui te prétends amoureux, dis-moi la loi du sultan de l'amour,
Si tu es un amoureux sincère, debout à Ses portes,
Car tous ceux qui disent « J'aime » ne méritent pas Sa rencontre . »

Dans un autre (2), al Hallâj mourant s'écrie

« N'entendez-vous pas les hommes de Dieu qui se penchent
Pour me dire « Meus martyr, comme le fils d'Affân ! ».
Al Khidr, debout, me frappe l'épaule, sans me parler,
Et les Quarante (saints) s'écrient « Tels nous étions ! » (3)

On a d'Aboû al Mawâhib Ibn Zaghdôn (4), mort en 882/
1477, une *mowashshahah* analogue (5)

« Que celui qui a deviné l'allusion en taise le secret
Sinon il perira bientôt par le fer
Car quiconque l'assemble et fait flamber les braises de la Vente
Se trouve exclu de Sa réalité par une porte qui se ferme,
Et voit le temple de son corps démoli par la pioche de la Loi
Ainsi advint du « Cardeur de l'amour » (*Hallâj ul Mahabbah*), lorsqu'il
[vit

Les soleils de la Vérité apparaître tout proches
Il s'écria « C'est moi qui suis la Vérité, dont
L'essence échappe aux vicissitudes du temps ».

b) En langue persane.

En persan, au contraire, la légende d'al Hallâj (appelé *Mansûr*) a donné naissance à de grands poèmes. Sans insister sur diverses productions de second ordre (6), nous

(1) Ms. Berlin 3492 Comp ms. 'Omoûmî, 219

(2) Début « *al Khamr dani* . » (ms Londres, 644, § 20, f 134^a)

(3) Ces poèmes sont encore populaires en Syrie. Mon ami Ḥosayn Wasfî Riḍâ me disait en avoir entendu réciter un qui l'avait ému, dans son enfance, à Tripoli.

(4) De l'ordre des Shâdhiliyah-Wafâ'iyyah.

(5) Ms. Berlin 3492, f 40^b-41^a — Sur un thème attribué à al Kilânî (notes en marge de la *Bahjah* d'al Shattânawfi, p. 222)

(6) Aḥmad Rôûmî, Bayqâra, etc. Il faut signaler aussi deux faux mo-

nous bornerons à examiner une œuvre célèbre, l'épopée hallagienne d'Attâr (+ 627/1229), et quatre *Ghazal*, de Hâfiz. Signalons, en outre, en dialecte *afghan*, quelques vers de Mollâ 'Abd al Rahmân (*diwân* de la fin du XVIII^e siècle)

1. *L'épopée hallagienne d'Attâr* « *Jawhar al-Dhât* »
et « *Haylâj-Nâmeh* »

'Attâr, c'est, en littérature, l'avènement triomphal du grand poème mystique classique, de style coulant et prolixe, en vers *mathnawî*. Si la chronologie de ses œuvres, encore mal établie, ne permet guère de suivre le développement graduel de sa pensée philosophique dans les cadres spacieux de ses grandes compositions métaphysiques, — Sadr Shitrâzi nous aide (1) à préciser ses thèses maîtresses. Le monisme d'Attâr occupe, en mystique islamique, une place intermédiaire entre celui de Sohrawardî d'Alep et celui d'Ibn'Arabî. Comme le premier, il identifie l'essence (*dhât*) à l'existence (*wojûd*), comme le second, il professe que Dieu, en son essence, n'est autre que le total des existences des choses de l'univers (*al wojûd kolloho*). Il est le Qor'ân, et les choses sont ses versets. Dieu est l'Unité-Esprit (*ma'nâ*) de l'univers, dont la forme (*soûrah*) seule est momentanément diversifiée. Dieu est l'Esprit universel (*roûh kullî*) d'où les âmes individuelles ont été émanées par le *faïd*, le flux créateur, et où elles refluent (2) par l'amour (*'ishq*).

La vénération d'Attâr pour al Hallâj apparaît dans toutes ses œuvres, et elle l'amena à construire une vaste épopée

dernes, édités par des shî'ites à Bombay : « *Diwân Hosayn Mansour Hallâj* » (1887) et « *Kutâb mostatâb konoûz al moghrimîn* » (1893).

(1) *asfâr arbâ'ah*, pp. 148^a, et gloses, pp. 55^b, 144^b, 205^a, 335^b, 375^b, 393^b (Sabziwari).

(2) « Où est la source de la mer » demande un enfant à son père (*Jawhar al dhât*, I, 24-25).

métaphysique dont al Hallâj est le héros. Cette épopée, d'environ 45 000 vers, a pour unique sujet la recherche et la consommation de l'union mystique elle l'expose, non plus sous le voile des symboles profanes comme dans les autres œuvres d'Attâr, mais à découvert et en pleine lumière, en prenant al Hallâj pour modèle, et le plus souvent, pour porte-parole

Cette épopée se divise en trois parties : *Première* et *Seconde* parties du « *Jawhar al Dhât* » ou « Substance de l'Essence », et « *Haylâj* (1) *Nâmeh* » ou « Livre de la planète maîtresse du corps de la sainteté ». Chacune se subdivise en *chants* ou méditations lyriques le « *Jawhar al Dhât* » (2) comprend 94 et 67 chants, soit environ 34 000 vers, le « *Haylâj Nâmeh* » (3) 79 chants et plus de 10 000 vers

La *première partie du Jawhar al Dhât* expose les conditions théoriques de la recherche de l'union à l'essence divine : comment voir Dieu partout (6), surtout en soi (5), car Dieu a créé l'homme à Son image (44) : cette méthode est illustrée par une série de symboles exposés par Ibn Abî al Khayr (la goutte et la mer 72), et surtout par Mansoûr

La *seconde partie du Jawhar al Dhât* établit comment Mansoûr (= Hallâj) est effectivement parvenu à l'union mysti-

(1) *haylâj* est en généthologie (*mawâlîd*) mazdéenne, l'indice du corps du nouveau-né (en peisan *Kadbânôh*), par opposition à l'indice de l'âme du nouveau-né (en persan *Katkhodâ*) ; à eux deux, ils déterminent, l'un la durée, l'autre le bonheur de la vie. — Ibn al Rûmî a employé ces deux mots en un distique exquis sur un crépuscule de printemps goûté avec sa bien-aimée, Shâjî

« La voûte du ciel, comme une toison très sombre, s'est épaissie —
Et la terre a verdi comme le plus vert brocart —

« Et voici, toute chose désirée s'illumine — du consentement des deux planètes maîtresses, de l'esprit (*Katkhodâ*) et du corps (*haylâj*) (*diwân*, ms Caue, Âdâb 1963, f° 51^r, vers 16-17)

(2) Je cite la numérotation des chants de mon ms

(3) Je cite la numérotation des chants du ms Londres. Or 6634.

que, en réalisant expérimentalement (1) tous les actes surhumains dont Dieu (20) a parfois communiqué le pouvoir à ses prophètes (souffle créateur de Jésus 36, 11) et qu'Il a retirés à Iblis (49). « Toi même, dit 'Attâr au lecteur, tu es Mansôûr si tu te noies par l'amour dans l'Unité » (57).

Le *Haylâj Nâmekh* (2) exprime, sous forme de réponses faites par al Hallâj mourant (3), quelle régénération surnaturelle l'âme éprouve à la consommation de l'union mystique. De même que l'astrologue mazdéen déduit le sort du nouveau-né, — du couple formé par les deux « planètes maîtresses » de la durée de son corps et de l'heur, de son âme (4), — de même 'Attâr fait naître l'union mystique (5), d'une communion où l'âme du disciple, féminine et passive, s'imprègne de l'esprit déifié du maître. L'un devient la « forme », active et « naturante », l'autre la « matière » réceptive et « naturée » de l'Amour divin. Et tous deux refluent par

(1) *Tahqîq kollî mâ fî Allah*.

(2) Annoncé au *Jawhar al Dhât*, II, 63-67.

(3) A Shiblî, Bayezîd Bistâmî, Jonayd, un « shaykh illustre », 'Abd al Salâm et al Khidr pour leur expliquer les termes *baqâ*, *tawhîd*, *haqîqah*, *'ayn al 'ayân*, et le hadith « mourez, avant que de mourir ».

(4) A l'instant de la naissance, il note l'*ascendant* (mansîon zodiacale montant à l'horizon), il en déduit la position des 4 *pivots* (awtâd, *κέκροται*, cardines) qui sont respectivement les 1^{re}, 4^e, 7^e et 10^e mansions après l'ascendant (à 0°, 90°, 180°, 270°). On définit *kadkhodhâh* (οἰκοδεσπότης, pater familias, cocodén) celle des planètes qui se trouve à la fois sur un des *pivots* et à un de ses maxima de puissance (dans sa mansion ou sa culmination propres). On définit *haylâj* (ἔλεος, mater familias, hylech) celle qui forme avec l'ascendant un *aspect favorable* (à 60°, 120°, 180°), dans un quadrant de même sexe.

$$\frac{\text{Kadkhodhâh}}{\text{haylâj}} = \left(\frac{\pi}{2}\right) n \quad \left(\frac{\pi}{3}\right) n' = f\left(\frac{3}{2}\right)^x$$
. Voir Bîroûni, *âthâr*, 79. Olong Beg, *zîj*, éd Sédillot, 1847, p 149. Cfr *fihrist*, pp 257, 268, 274, 277, *ikhodn al safa*, II, 290, IV, 350; Bonatti (+ 1296) ap *ZDMG*, XVIII, 183, 194.

(5) « Si tu es le *haylâj*, je suis le *kadkhodhâ* » (11), lui dit Mansôûr.

l'amour dans l'Unité divine primordiale, avec le flux divin qui les avait créés.

'Attâr paraît avoir cru rédiger cette épopée sous l'influence spirituelle d'al Hallâj, de même que Jalâl al Dîn Roûmî écrira son *Duwân Shams Haqâ'iq* sous « l'influx spirituel » de son irréel ami Shams al Dîn Tabrîzî

2 *Ghazal de Hâfiz.*

Quoique sunnite mâlikite, Hâfiz de Shîrâz est demeuré le poète persan par excellence, ses *ghazal* ou poésies amoureuses mettent en plein relief les qualités rares de la langue persane, la gravité des voyelles longues, — l'ambiguïté aussi des épithètes, car rien n'y distingue le masculin du féminin, l'amour sacré de l'amour profane, — l'intensité d'accent d'un sentiment à la fois sonore et concentré, sensuel et grave.

Six *ghazal* de Hâfiz concernent al Hallâj l'un dit

« Ce que chante al Hallâj, n'en demande pas à al Shâfi'î (= un faqîh)
[l'explication ! »

Dans un autre, il l'appelle laconiquement « l'ami hissé sur le gibet ». Deux autres passages sont restés célèbres

I « Mon sang criait « Je suis la Vérité ! » sur la terre,

Si tu voulais me suspendre, comme Mansoûr, au gibet, cette nuit ! »

II « Comme Mansoûr, quand ce qu'ils désiraient les possède, ils y res-
[tent crucifiés ;

Et comme si leur souffrance devait leur donner du réconfort, ils ne s'en
[séparent plus.

c) *En langue turque*

Les premiers poètes turcs, Ahmad Yesewî en Turkestan, Yoûnos Imre à Boloû, Nesîmî surtout, à Alep, ont chanté le martyr d'al Hallâj, qu'ils nomment *Mansoûr*.

La mort tragique d'al Hallâj et son mot « Je suis la Vérité » sont deux thèmes courants de la littérature turque.

1 *Les hikam d'Ahmad Yesewi.*

Voici l'analyse des deux *hikam* qu'Ahmad Yesewi a consacrés (1) à al Hallâj

Dans le X^e, il raconte qu'en quête du pur amour, il a compris que le monde était l'ennemi, et s'est mis à « l'imitation de Mansoûr » Quand Mansoûr prononça le mot « *Ana'al Haqq* » sur le gibet, il était en présence de l'ange Gabriel, et se trouvait illuminé par la présence divine C'est donc à tort que 300 mallas ont condamné cette parole

Dans le XXI^e, il rappelle que Mansoûr enivré a dit « Je suis la Vérité ! » mot reconnu vrai par les gens de l'Union et incompris des mallas .

« Avec leurs traditions, ils n'ont pas su expliquer cet état,
Et ils ont mis au gibet un saint comme Mansoûr,
Lui, le symbole de la Loi, le sage de la Mystique,
La Perle de la Voie, agité des amoureux »

2 *Niyâzî et le « Mansoûr Baghdâdî ».*

Dans le *diwân* de Niyâzî Misrî (2), poète mystique au style mélancolique et délicat, aux pensées souvent très finement analysées, l'« *Ana'al Haqq* » d'al Hallâj est fréquemment invoqué à l'appui de sa théorie de l'union au *rouh* divin (4) On

(1) Voir aussi ses *hikam* n° 5, où il déclare qu'à 26 ans il se mit à imiter Mansoûr, n° 73, n° 83, où il conte la légende de Dhoû al Noûn, disciple d'al Hallâj (sic : voir ici, p. 457) ; et n° 108 où il termine par Mansoûr la liste de ses saints préférés (éd. de Kazan, 1893)

(2) Mohammad Niyâzî Misrî, né à Malatîyah, s'affilia à Brousse à l'ordre des Khalwatîyah, et devient le chef d'une branche spéciale de cet ordre. Un des vizirs Koprulu voulant le dissoudre, Niyâzî, accusé de *zandaqah*, est banni en 1088/1678, il revient un moment à Andrinople auprès d'Ahmad II, et meurt en exil en 1105/1693 à Limni kal'e (Kastro) dans l'île de Lemnos où j'ai visité sa tombe en 1916 (voir photo ci jointe).

(4) Il se disait tellement uni au « rouh » divin, qu'il déclarait « C'est moi qui, dans Marie, ai engendré Jésus » (*diwân*, p. 54), ce vers,



Cliche d'un camarade algérien du C. E. D

PLANCHE XVIII — Mosque et tombe de Niyazi Mısıri a Kastio

La tombe est a gauche, sous la coupole en fils de fer à jour, ou grimpe un rosier (pp 440 441)

a sous le nom de Niyâzî un long récitatif de 970 vers sur al Hallâj, intitulé « Manşoûr Baghdâdî », qui fut probablement compilé pour les séances de *dhikr* de son ordre. En voici l'analyse, comparable à la trame du « *qawwâ sadîd* » arabe :

Mansoûr, « connaissant douze sciences » et surtout celle de l'amour (*'ishq*), demande à Dieu de mourir pour Le posséder. Dieu lui répond « Si tu Me veux, fais détruire ton corps — Je le brise par Ton ordre, en miettes, *Ana'al Haqq* ! ». Entendant ce mot, Mohammad lui ordonne de périr, et Mansoûr, pour se faire tuer, s'en va en criant cette phrase interdite. Le khalife, prévenu, le semonce « tu es un saint, tais-toi ». Mansoûr continue, faisant des miracles (1), et Jonayd rend la fatwâ de mort. Après une conversation avec Shiblî, Mansoûr parait devant les juges et les supplie de le condamner à mort ; tous pleurent. Le supplice s'exécute son sang, ses cendres, tout répète « *Ana'al Haqq* » La crue menaçant d'engloutir Bagdad, son *morîd* la calme avec son froc Tous, y compris Shiblî et Jonayd, vénèrent alors ses restes en pleurant, et le peuple de Bagdad fait pénitence trois jours et trois nuits. Un parallèle entre l'intellect (*'aql*) et l'amour (*'ishq*) termine ce poème populaire dont nous avons un résumé en 557 vers, compilé il y a cinquante ans par un professeur à l'Ecole de Galata Serai (Péra) : la « *Risâlah manzoûmah Mansoûr* »

d) *En langue hindoustanie*

Un poète hindi, Ahmad 'Alî al Shivrâjpoûrî, de Shéorâjpur,

copié de Nesîmî (Browne, *JRAS*, 1898, p. 80), fait penser qu'il adhéra comme lui au mysticisme néo-qarmate des Horouffis (ici p. 429) — Un de ses poèmes sur la sainteté « en union perpétuelle avec Jésus » fut l'objet de deux fatwas de *tawaqqof* du shaykh al-islâm (D Cantemir, *Ahmet II*, § 37, Hammer, VI, 578)

(1) Le mot au muezzin — la barque — l'évasion de la prison (cfr. ici p. 449, 451)

pable de goûter l'enseignement de ces longues « Séances » didactiques, et ces chapelets de sentences. Ils lui offrent de brefs ensembles scéniques, une succession de courts tableaux dramatiques, le plus souvent des *miracles*, — thèmes commentés dans des vers presque enfantins et à peu près inscandables, — où se prolonge, çà et là, l'écho distinct de tel ou tel poème célèbre dont al Hallâj fut le héros. Ces récits ont été certainement (1) composés, comme les romans populaires des Banoû-Hilâl et de 'Antarah, pour être déclamés et chantés par les « chante-histoires » et conteurs populaires.

— Parmi les textes continus qui nous restent sur la légende d'al Hallâj, — le premier type signalé plus haut est assez bien caractérisé par le « *Conte d'un faqir, d'après Ibn Khafif* » (2), — et le second type par le « *Dit authentique sur la vie du sage et martyr* » (3).

(1) La clause « *qâla al râwî* » y est intercalée.

(2) « *Hikâyat ba'd al foqarâ 'an Ibn Khafif* » (ms. Londres, 888 ff° 322^b-333. — ms. Berlin, 3492, ff° 41°-43°), ce sont les *Manâqib* cités ap. Baqlî (donnant la date du supplice selon Ibn Khafif). Trame du récit : a) Les six visites d'Ibn Khafif à al Hallâj dans sa prison, et trois récits de l'exécution dont l'un contient des formules spéciales (cfr. ici p. 419). L'éditeur paraît être un certain Aboû 'Abdallah al Hosayn Ibn Razîn al 'Âmirî al Hamawî (f. 322^b) dont le fils Taqî al Dîn mourut en 680/1281 et le petit-fils Badr al Dîn en 710/1310 (Sobki, V, 19, VI, 130). Ibn Razîn l'avait reçu, par le shaykh Aboû al Hosayn-ibn Yoûsof al Faraqî, d'Aboû 'Abdallah-ibn 'Abd al Rahman al Kirmânî.

b) Les six visites d'al Shiblî à al Hallâj en prison, avec interpolation du récit complet de l'entrevue d'al Hallâj avec le khalife, — de son supplice et de longs dialogues d'al Noûrî (*sic*) et de Fâtîmah avec al Hallâj crucifié (cfr. Baqlî, *Shathîyât*, ff° 125, 126, 136 seq.), Extr. ap. Harawî, Qazwîni, Hamadhânî, Jildakî, 'Âmilî. Abreviation Hik.

(3) « *Al qawl al sadîd fî tarjamat al 'arif al shahîd* » (ms. shaykh Ahmad Jomaylî, Bagdad). Trame du récit : a) débuts d'al Hallâj, b) rupture avec les soufis, c) 1^{re} prédication, 1^{re} arrestation et évasion, d) 2^e prédication, comparaison, 2^e arrestation et exécution ; e) Scènes

Voici l'analyse sommaire des sujets traités dans ces légendes

1 *Les sentences et les vers.*

Elles sont généralement extraites, presque littéralement, des sentences authentiques d'al Hallâj, — et les vers qui les accompagnent représentent un essai d'exégèse rassurante sur celles qui avaient passé pour suspectes. La plupart de ces sentences commentent les points de doctrine suivants : transports ineffables de l'union amoureuse (1), — sanctification des prophètes par les épreuves (*mihan*) (2), — excuses d'avoir « révélé les secrets divins » (*ifshâ al asrâr*) (3), — situation d'exilé (*gharîb*) à laquelle le saint est condamné en ce monde (4). Elles sont placées, pour en accentuer la portée, dans la bouche d'al Hallâj en prison ou en croix.

Visites d'Ibn Khafîf A SIX (6) reprises différentes, Ibn Khafîf vient consulter al Hallâj et noter par écrit, en élève docile, les vers qu'il lui dicte : tels le célèbre poème « *Lab-baykâ*. », « *Wa hormat al wadd*. » (7) et le « *Man atla 'ôûho...* » (8). Ibn Khafîf l'entend prédire sa mort (9). C'est

avec sa sœur (*wastiyah*, rêve) Cfr. Niyâzî, *supra*, p. 441 Abréviation : Qawl, suivie du n° d'ordre du paragraphe.

(1) Hik. 119° Qazwîni Qawl 4°, 8°, 19°, 26°

(2) Hik. 9°. Cfr. 101 p. 311

(3) « Man zâda hobboho dhahaba qalboho » (Hik. 119°).

(4) Hik. 44° et 103° (Noûri).

(5) Cfr. Baqlî *Shath.*, f° 17-18.

(6) Hik. 1°-5°, 55°.

(7) Hik. 4°-5°. Cfr. 101 p. 431 ; Baqlî, *tafsîr*, Qor. VI, 70, et *shathîyyât*, f. 125, Hamadhânî.

(8) Hik. 6° Baqlî, *tafsîr*, Qor. V, 101, Ibn 'Arabî, *moḥâdarât*, II, 316 ; Ibn al Sâ'i, *mokhtasar*, 76 ; Tâdhîfî, I c. 94. Solamî (*ghaltât*, f. 67) le cite déjà, d'après ce Moḥammad-ibn al Hosayn al 'Alawî chez qui al Hallâj avait rencontré al Khawwâs (Cfr. *supra*, p. 59).

(9) Monâwî. Hik. 5°.

Ibn Khafif qui pose, selon la légende (1). les trois questions suivantes, où la réponse s'illustre d'un miracle, comme le précepte d'un exemple I. « Qu'est ce que la *patience* (*sabr*) (2) ? » — Le mur de la prison se fend, et les voici au bord du Tigre — « [C'est rester en prison quand on en peut sortir] » — II Qu'est-ce que la *pauvreté* (*fagr*) ? — « Sous leurs yeux des pierres se changent en or et en argent. » — C'est manquer de monnaie de billon pour acheter de l'huile. — III « Qu'est-ce que la *grandeur d'âme* (*fotoûwah*, ou *haram*) (3) ? » — « Tu le verras demain » — Et, la nuit venue, Ibn Khafif, transporté en rêve au jour de la Résurrection, — voit al Hallâj comparaître devant Dieu qui lui dit « Qui t'a aimé ira en Paradis et qui t'a haï, en Enfer ! » — « Oh ! non, pardonne, Seigneur, à tous ! » réplique al Hallâj, et, se tournant vers Ibn Khafif « Telle est la grandeur d'âme ».

— *Visites d'al Shibli*. Al Shibli fit également six (4) visites à al Hallâj, où la légende a réuni diverses sentences célèbres La réponse à sa question « qu'est-ce que l'amour ? » — « Tu le verras demain (jour où son corps fut brûlé) (5), la phrase « *l'holli Haqq haqiqah* » (Toute vérité a sa réalité, — toute créature sa voie, — tout contrat sa garantie !) (6) ; les vers « Yâ mawdi' al nazar .. » (7), le quatrain « Ahrof arba' » sur le mot « Allah », indiqué ici comme le véritable « Nom suprême » de Dieu (8)

(1) Nabahâni, *harâmât al awlîyâ* d'après *Lad'îf al minan* d'al Sha'rawî

(2) Cfr Hik 19°. « Qad tasabbarto .. » (Cfr. Ibn 'Arabî, *fotoûhât*, III, 132). — Cfr. Baqlî (debut).

(3) Amplifications d'Amîn al 'Omârî ap. *Manhal al şafâ* et *Manhal al awlîyâ*

(4) Hik. 14°-19°

(5) Ghâzâlî, *Mokâshafât*, 19, 'Attâr.

(6) Hik 14°. Hamadhâni

(7) Hik. 15°. Jildakî.

(8) Hik. 1°, Shâdhîlî (*zahrah*), Qawl 17°. Conformément à la théorie

— *Questions d'al Noûrî* (1) les vers « Arthâ al sobb » (2) et « ton âme est ton ennemie » ? (3)

— *Questions de Fâtimah et d'al Shablî ou de Bondâr ibn al Hosayn* (4), posées à al Hallâj en croix (5). La légende y développe les données historiques sur les questions connues, elle donne la fameuse réponse « je n'ai pas dissocié un instant son allégresse d'avec sa souffrance » (6), elle ajoute les vers célèbres « Tajâsarto . » (7), — « Yâ shams, yâ badr, yâ nahâr .. » (8), — « lam aslam al nafs . » (9), — « qâlôûa jafayta » (10), — et le distique « Lam toghîroho rosôû-mô (11) »

2 Les thèmes miraculeux

Ces thèmes composent une biographie complète d'al Hallâj en une galerie de tableaux symboliques

a) *Thèmes sur ses débuts sa famille* descend d'Aboû Ayyoûb, porte-étendard du prophète (12).

La vocation — Comment sa mère, en exécution d'un vœu, l'offrit, avec son consentement à l'âge de sept ans,

d'Ibn Mobâïak (Makî, *Qoût*, II) et de Sahl (Ibn al Khashshâb, ms. Paris, 643, f° 63^b), — de Kilâni (Shattanawfi, *Bahjah*) et Shâdhîlî.

(1) Hik. 98°-112°

(2) Hik. 104°, Qazwîni

(3) Hik. 107°

(4) Baqlî, *shathîyât*, f. 125-126

(5) Hik. 10°, et 112°-130°, Hamadhânî, Jildaki

(6) Cfr. ici p. 311, Hamadhânî

(7) Hik. 10°, Hamadhânî, d'al Dahhâk, trad. ici p. 310.

(8) Hik. 13°, Genizah.

(9) Hik. 41°, 'Âmilî, *Kashkoûl*, 90, Damîrî, Sobkî, VI, 66

(10) Hik. 46° Emprunt à une poésie profane, d'inspiration plutôt suspecte (Ibn 'Arabi, *Mohaddarât*, II, 338), cfr. Baqlî, *tafsîr*, Qor VII, 140, 'Âmilî, *Kashkoûl*, 90

(11) Hik. 113°-114° : trad. *suprà*, p. 431, n. 1.

(12) Cfr. ici p. 343.

comme serviteur, au shaykh des soufis al Jonayd (1)

Les premiers miracles. — Il chevauche un lion en se servant d'un serpent comme fouet (2).

Le larcin — Comment al Hallâj, encore tout jeune novice, — surprit la formule du « Très Grand Nom de Dieu » (3) que son shaykh avait égarée, ce qui lui attira la malédiction prononcée par son maître contre le voleur (4).

Les jeûnes — Al Hallâj jeûnait tout le mois de ramadân, jour et nuit (5)

Le philtre. — Comment al Hallâj, ayant vu en rêve (6) sa sœur boire du vin à la coupe des hoûris célestes, la supplia de l'y laisser boire. Mais une seule goutte suffit pour l'enivrer de Dieu, et il ne put s'empêcher désormais de crier constamment « Ana' al Haqq ! » jusqu'à encourir le dernier supplice (7).

— *La prédiction réciproque.* — A l'objurgation d'al Jonayd lui disant : « Quel échafaud tu souilleras de ton sang ! » (8) — al Hallâj riposta : « Ce jour-là, tu quitteras ta robe de soufi pour revêtir une robe de faqîh ! » (9)

(1) *Qawl*. 2°. Au contraire Rousseau (*Voyage de Bagdad à Alep*, p. 11), le fait s'évader de chez lui

(2) Qazwîni *'Ajd'ib al makhloûqât*. Ce sont les signes du Messie (cfr. Hammer, VI, 183 seq. pour Sabata' Zevî)

(3) Cfr. Hamadhânî

(4) *Qawl*. 3°. Origine ap. Harawî; al Hallâj vole le livre de Makki sur le *tawhid*, et le publie. Cfr. Sha'râwî, I, 15

(5) Amîr Dâmâd, *rawâshih*, cfr. ici *supra*, p. 32

(6) 'Alî Khawwâs, *al jawâhir* · § *zabaryad* ne cite que la coupe.

(7) Graham (*Transact. Bombay Lit. Soc.*, 1811, I, 119). D'ou les vers « *Sagawnt...* » (Qazwîni) (imités ap. Maqdisî, trad. ici p. 433, et ap. Horayfish la qasidah commençant par cette cheville si souvent critiquée (Jorjânî, *Wisâtah bayn Motanabbî wa khosofimih*, pp. 81-82) « *Min dhi alladhi*.) — Cfr. la théorie de l'ittihâd selon Jâmî (Probst-Biraben).

(8) Mot historique (Ḥaḍramî ap. Ibn Bâkūtyeh : trad. ici p. 52)

(9) 'Aṭṭâr ; ou une robe de veuve, *Qawl* 7°, 36°. Contamination avec une conséquence du procès dit de Gholâm Khalîl (cfr. ici p. 39).

— *Miracle du coton cardé* On a vu plus haut l'anecdote d'al Sammâk (1). Un commentateur des *hiham* d'Ibn 'Atâ Allah la modifie ainsi (2): le propriétaire de la boutique est un grand soufi, qui, après le miracle du cordon cardé, force al Hallâj, par un nouveau miracle, à remettre le coton en son premier état pour lui apprendre à ne pas faire de visites inutiles à ses pareils, et à ne rechercher que Dieu seul

— *Le muezzin taxé de mensonge* — Entendant le muezzin appeler à la prière, al Hallâj s'écria « Tu en as menti ! » Et tandis que l'on s'indignait, décidant de le mettre à mort, — al Hallâj continua « Non, tu ne dis pas la *shahâdah* comme il faut ! » Et, la disant à son tour, le minaret s'écroula (3)

— *L'entrevue avec le khalife avant le procès*

On en a deux versions différentes (4) L'une où al Hallâj déclare devant le khalife s'abandonner entièrement à la volonté divine, et acquiescer d'avance à la sentence de l'autorité légitime L'autre, où, pressé de se justifier, al Hallâj répond seulement par les vers :

« Par la sainteté sacrée de cet amour.. »

— *L'épreuve judiciaire*

Devant le tribunal du khalife, al Hallâj assigne ses calomniateurs à un « jugement de Dieu » Tous se refusent, lui seul entre et s'assied, sans être atteint par le feu, dans une marmite bouillante au-dessus de la fosse d'un brasier (5)

— *Changement de dimensions à volonté (tatawwur, pouvoir de se métamorphoser)*: al Hallâj était devenu capable de

(1) Cfr. ici p. 48

(2) Ms. As'ad 1764, s. f.

(3) Qawl 28°, Khafâjî, Niryâzi, Bâdî Sannârî, Qasidah « *al khamr dinnî*. » — Origine sentence authentique sur la *shahâdah* bi al haqîqah. Solamî, *tafsîr*, Qor III, 46, XXVII, 29

(4) Hik. 87° et Ibn al Hâjj (*Omm al bardhîn*)

(5) Qawl 29°. Khafâjî.

grossir son corps jusqu'à obstruer toute la largeur d'une rue, et de le rapetisser jusqu'à prendre la taille d'un nouveau-né (1).

Il avait une chambre que l'on appela « Bayt al 'ozmah » parce qu'il la pouvait remplir tout entière de sa personne (2). Ainsi fit-il quand on vint l'y prendre pour le conduire au supplice ; et on n'aurait pu l'en extraire si al Jonayd n'était venu le sommer, au nom de Dieu, de se livrer en reprenant ses dimensions normales, ce qu'il fit (3).

— *Transfert de la serviette* (mandîl), ou *du froc* (khirqah).

Cette étoffe, suspendue sur une corde, à quarante coudées de distance, vint se poser dans sa main quand il eut achevé ses ablutions (4).

— *Le grenadier* :

Sur la demande d'un visiteur, il fait lever de terre, en prison, un grenadier couvert de fruits (5).

— *L'ubiquité* :

Il montre à un visiteur qu'il n'est prisonnier que volontairement : en le transportant en vision à Nishâpûr (ou à Bagdad au bord du Tigre) (6).

La visite à l'Absolu

Les deux premières nuits de son emprisonnement, il reste invisible, il l'explique dans la suite, disant que la première

(1) « Mawloûd » Qawl 9°

(2) Ibn 'Arabî, *Fot.* IV, 90, 265.

(3) Sha'rawî, *Kibrîti* ., pp 251-252, comme du passage précédent, ce récit dérive d'un détail historique du procès (cfr. *supra*, p 266).

(4) *Qawl* 24° Qazwînî, ms Berlin, 3492, f° 41^b. Origine le récit d'Ibn Khaffîf (cfr. *supra*, p 272). Monâwî, *Kawâkib*.

(5) Cfr. le mangnier classique des fakirs hindous — Hik 56° (6° visite d'Ibn Khaffîf) Qawl 13° Monâwî, *loc. cit.*

(6) Cfr. *supra*, p 446. — Hik 5°. Qazwînî. Origine, la deposition de la fille d'al Sâmarrî au procès (cfr *supra*, p. 249, 265).

nuit il avait rendu visite à l'Absolu. — et que pendant la seconde, l'Absolu lui avait rendu sa visite (1)

— *L'évasion et la Nef des Elus*,

Dans la plus ancienne récenstion, il fait évader tous ses compagnons de chaîne, — et reste seul en prison, volontairement (2) Dans la plus récente, il persuade aux prisonniers de prier avec lui, il dessine sur le mur une silhouette de navire, et il s'y embarque avec tous ceux qui s'abandonnent à Dieu, — « la nef des Elus » (3) les fait tous échapper (4)

— *La confirmation divine de la condamnation*

La légende la présente sous deux formes différentes 1° le Prophète apparaît, reconnaît la sainteté d'al Hallâj, — mais lui persuade de se sacrifier pour faire respecter la loi établie (5).

2° Al Hallâj écrit à Dieu qui lui répond par une missive miraculeuse le prevenant directement de se sacrifier, car « notre loi est de tuer le « moi » (6) »

3 *Le supplice*

Le récit le plus complet est donné par 'Attâr (*tadhkkrat al awlîyâ*, II, 141-145), mais l'ordre très dramatique dans lequel il nous le présente semble bien être sa création personnelle.

— *Le testament* :

Son testament, c'est son froc (jobbâh, khirqâh) (7); c'est-

(1) Qazwînî. 'Attâr (la Hadrâh)

(2) 'Attâr Ses rapports avec les autres prisonniers sont signalés ap. Ibn Khafîf (ici p 268-272).

(3) Markab al nojât cfr fresque, mosquée Sînt (Girgeh)

(4) Khafâjî Qawl 14°, 15°

(5) Najm Râzî — J. W. Graham, *loc. cit* Origine le commentaire d'al Kflânî sur « Hasb al wâjîd . » (ici p 412) Cfr ici p 384, 441.

(6) Qawl 32° Cfr les vers « Tuez-moi . » (Qawl, 33°). Cfr. le mot d'Ibn Taymîyah stigmatisant le proverbe souffî « la loi de Mohammad met à mort les saints » (Cfr. ici p 387 et 434) Qor. II, 51

(7) C'est la *silsilat al Khirqâh* qui se rompt Maqdisî (*sharh hâl*

à-dire qu'al Hallâj annonce, avant son supplice, qu'il suffira de jeter son froc dans le fleuve pour sauver Bagdad de l'inondation du Tigre qui menacera de l'engloutir quand on y aura jeté ses cendres — Ce qui est fait (1)

— *L'avertissement* :

A la lecture de sa sentence, al Hallâj frappe du pied la terre, et s'adressant à ses juges, dit : « Votre Dieu est là ! (2) »

— Après l'exécution un de ses disciples creuse à la place indiquée, et y découvre des pièces d'or (3)

— *La flagellation*

Il est lié durement pour être flagellé ; et l'instrument du supplice est un bâton de zizyphus épineux (4)

A chaque dizaine de coups il baise la main du bourreau ; à chaque coup il dit « *Ahad !* » (5)

— *La montée à l'échafaud* :

Al Hallâj est représenté marchant à la mort comme au triomphe, — répondant net à toutes les apostrophes, déclarant « voici venir le jour de la réunion avec l'Ami ! » (6), — proclamant, à la première marche de l'échafaud, « ceci est le mi'râj du soufisme ! », — défaisant sa ceinture et son *taylasân* pour prier en haut, une dernière fois, se soumettre à la volonté de Dieu, et répondre à une dernière question de ses amis (7)

awliyâ). C'est là qu'il faut chercher l'origine de l'attribution du mot d'Ibn Abi al Khayr, *Laysa fi jobbat illi Allah* a al Hallâj (Cfr. *Mém. Inst. fr. Carre*, XXXI, p. 118) qui l'aurait dit à son disciple (= Ibn Fâtik) selon 'Attâr, Graham ; — à sa sœur, selon Qawl 34°, — à Na'ir, selon Qazwîni (cfr. ici p. 315, 399).

(1) Graham, Qazwîni

(2) « Ma'boûdokom honâ ».

(3) Rousseau, *loc. cit.*

(4) Hik. f. 330^b

(5) Hik. 89°. Baqlî, *shakhiyât*, f. 15.

(6) 'Attâr, Ibn Fadl Allah, *masâlik*, « *Âna liqâ al habd'ir* ».

(7) Transposition d'un récit « le rêve d'al Shubhî » » (cfr. ici p. 321).

<p> خبر داد که روش انداخته رشته آن سکه خرد گشت نیکبسته آن سکه شاد بود سوی غیر می چون دکان تیرش بودی که بی شمشیر اطلس کسوفی ز باران خویش را در آستین چیدن و از غفلت جدا بی یاف عاشق را سر بریدن خویش در راه آتش خون خود را بر مانعی می پیش بر زبان سوز کی ماند حال است کسی </p>	<p> از هر طوطی مرصع ساخته شاه آن سکه اسکی بود سکه غنیمت کاخ خوان قناره گفت تیرش چون شمشیر که بخوردی سوز آن سکه خند که چو این سکه دشت کجوان ای را دل آشنایی یافته راکتا پنجا پانی امده از دست عاشق را سر بریدن خویش سازش کی می کرد صند سازش کی می کرد صند سازش کی می کرد صند </p>	<p> حلقش ز کسوفی خوش رشته از پیشین کردوش ز دره سکه بود نمی آهوان کاس آن در آن سکه کرا سر مید آن بی و ب در میان بلا ندام او بر نو است دل ز زو و سیم بود او در وز بوسش شای بی یاف نوش کس باز دلمه ای از دلمه رصورت موری ایا در دوشه بای و ده آرد و شمشیر چون رشت از دوشه </p>	<p> چو در اسکی آمد از زینش نهال و دست او شاه میشد در قفا کس آتش عرب چنان بر شاه رشته اش بریدیم از هر دو سکه بکشت شاه گفت عجب آن کذا در یادش آید کاشیایی بای و دوشش حقیقی نه تمام چون کعبه م و در سواری چو کشته طالع بر دار زبان چون زبان او می نشاند دروغی که می نویسد </p>
---	---	--	---



Miniature persane
du XVIII^e siècle

ms collection Kevorkian, Paris
cliché Lemare

PLANCHE XIX. — Intercision d'al Hallāj selon 'Attār (pp 452-453).

— *Les mutilations :*

La légende, suivant l'ordre des récits authentiques, — fait proférer à al Hallâj, après chaque mutilation et après la crucifixion, quelque sentence sublime telle que « Balaghto maqsoûdi ! J'ai atteint mon désir ! » (1)

Les différentes versions s'accordent pour insister sur un geste héroïque de ses moignons sanglants, al Hallâj se barbouille le visage, pour ne pas laisser voir sa pâleur, sa crainte d'un autre que Dieu (2), et il s'asperge les bras, pour faire ses ablutions rituelles dans son sang (3)

Aux mutilations qu'al Hallâj dut effectivement subir, 'Attâr ajoute la mutilation du nez et des oreilles, l'énucléation des yeux, et l'amputation de la langue, cependant qu'une vieille femme exhortait le bourreau à ne pas épargner la victime (4). Cette modification le force à transposer l'*exposition en croix* et les sentences qu'al Hallâj y dit (5) *avant* les mutilations (6).

Toute cette « montée à l'échafaud » a été dramatisée par 'Attâr (cfr. ci, p 313, 457), qui préparait déjà son épopée hallagienne

(1) Maqdist, *loc cit.*, 'Attâr — Comparer le mot célèbre d'al Hallâj : « Quand bien même Tu me hacheais par la souffrance, morceau par morceau, *aribû, aribû*, je ne ferais que T'aimer, davantage, davantage ! » (Kalâhâdhî, *ta'arrof*, 40° ms Londres 888, f° 341^a, et *risdlah* diuse *fi al rida wa al taslim*, datée de 1abî II, an III de Hamzah-ibn-'Alî, soit 411/1020, f° 16^b de mon manuscrit, cfr Nivâzî, *diwân*, p 14, vers 1, Horayfîsh, *rawd*, p 143, Sarrâj, *masdri*, 115)

(2) Cfr Bâbak al Khorrâmî selon Nizâm al Molk, *Suyâset Nâme*, trad p 296 Baqlî f° 15 'Attâr, *loc cit*, Ibn 'Arabî, *fat* IV, 157. Hik. 40°-42°, 91°. 'Âmilî, *loc cit.*, 90 Cfr « *Babad Tjerbon* » (Chronique javanaise de Chérîbon, chant xxxviii, v 2-3), qui transpose ce détail dans le martyre de Siti Djenar

(3) 'Attâr

(4) 'Attâr. Cfr la « vieille femme au fagot » du supplice de Jean Hus.

(5) Avant que sa langue soit amputée

(6) Cette inversion ne se rencontre que chez 'Attâr

— *L'exposition en croix*

La légende a conservé le cadre général des récits historiques, — avec l'addition de nombreuses sentences placées dans la bouche du supplicé, ainsi que nous l'avons dit plus haut (1), — et de quelques scènes qui sont à examiner ici

La fleur jetée après les insultes

Après les questions connues (2), — et les insultes (3), — plusieurs individus jettent des pierres sur al Hallâj qui reste impassible, survient al Shibli (4) qui lui jette une rose (5); al Hallâj pleure, et comme on s'étonne de cette faiblesse, dit « c'est parce qu'il sait, lui qu'on ne devrait rien me jeter ! » — Dans une autre version, c'est son shaykh, al Jonayd, qui lui jette la rose, puis le voyant pleurer, vient à lui, et le baise entre les yeux, tandis qu'il expire (6)

La légende insère également ici une scène singulière, destinée à expliquer de façon orthodoxe un mot plus étrange encore sur al Hallâj en croix « ce n'est que la moitié d'un homme ! », mot qui en faisait un demi-dieu (7) La légende le met dans la bouche de sa sœur Hannoûnah, qui vient pieds nus, visage dévoilé (8), devant le mort, pour lui reprocher de ne pas avoir su « garder le secret du Roi » (9).

— *Le témoignage posthume la voix du sang*

Deux heures durant, la tête coupée du martyr posée entre ses pieds coupés répète l'invocation « Ahad ! Ahad ! » (Unique ! Unique !) (10).

(1) Cfr ici, p 314, 443

(2) 'Attâr. Fâtimah l'ambassadrice (Jildakî)

(3) Qazwîni (selon Sibî Ibn al Jawzî)

(4) 'Attâr

(5) Lire gul (et non gil, comme Pavet de Courteille).

(6) Qawl 41°, 42°.

(7) Harîrî Marwazî, ap. Ibn Taymiyah (cfr ici p 317)

(8) Puisqu'elle n'est pas devant un homme complet

(9) Mostawfî (*gorîdah*), éd. phot: Brown, p 776.

(10) Hik 12°-61° Elle bondit, selon Khafâjî. 'Attâr. L'origine est

Son sang, répandu à terre, y écrit, en 31 (1) ou 35 (2) endroits « Allah ! Allah ! » (Dieu ! Dieu !) (3), légende dont l'origine figure dans Qoshayrî (4)

Ses membres hachés redisent « Ana' al Haqq ! » (5).

— *Le témoignage des eaux*

Ses cendres, jetées dans le fleuve, dessinent à la surface des eaux le mot « Ana' al Haqq ! » (Je suis la Vérité !) (6), et, après que les vagues se furent calmées (quand on y eut jeté le froc d'al Hallâj) (7), le nom « Allah ! »

Elles communiquent aux eaux du Tigre une vertu parti-

probablement le témoignage, cité plus haut, d'Aboû al 'Abbâs ibn Abd al 'Azîz (trad. ici p. 304)

(1) Hik. 12° Monawî

(2) Hik. 61° Maqdisî et Qârî la terre trembla (*sharh hâd al awlîyâ*) à cause du faux hadîth « la terre tremble quand on tue l'innocent », inventé par Maslamah selon Ibn al Jawzî (*ma'wdu'at*, s. v. *ahkâm*)

(3) Ce thème légendaire a joui d'une popularité exceptionnelle surtout depuis Ibn 'Arabî (*fotoûhât*, II, 375, 403, *taj al rasâ'il*, 578) le comparant au sang de Zolaykhâ qui écrit « Yûsof » (cfr. Ibn Yazdânyâr, ms. Caire, II, 87, f. 15^b), Ibn al Sâ'î, Dâwoud Qaysarî, Ibn Abî Sharîf et 'Alî Qârî, si bien qu'Aboû Yûsof al Qazwîni, Ibn al Jawzî, Ibn Taymîyah, et al Dhahabî ont eu nécessaire d'en faire des réfutations détaillées, basées sur les raisons suivantes. 1° le sang, *impur*, ne peut écrire le Nom Pur (cfr. ici p. 374), 2° le sang des prophètes et des saints martyrisés avant lui aurait dû en écrire autant; à cet argument d'Ibn Taymîyah, Monawî riposta que « le sang d'al Hosayn, le petit-fils du Prophète, n'avait pas eu besoin de justifier sa mémoire » (*Kawâkir*)

L'origine de ce thème paraît devoir être cherchée dans une protestation un peu énigmatique d'al Hallâj, entendant sa sentence « Allah ! Allah fi damî ! » (Cfr. *supra*, p. 282). Et l'interprétation littérale du tercet sur sa mutilation « Ma qodda li 'adwô illâ wa fihî lakom dhîkr »

(4) *Risâlah*, éd. 1318, p. 122 — Cfr. ici p. 282, 442

(5) 'Attâr (trad. arabe)

(6) Mostawfî, *loc. cit.* C'est son tronc qui le dit, selon 'Attâr. Selon Baqlî (*loc. cit.* f. 15^b), ses cendres disent « Allah ! »

(7) Cfr. ici p. 315.

culière Au temps d'al Rifâ'i (vi^e/xii^e s.), on citait (1) un aphorisme populaire bagdadien sur al Hallâj « C'est en buvant de l'eau du Tigre où ses cendres furent jetées que tous ceux des Batâ'ih devinrent des shaykhs ! »

La tradition des *Yézîdis*, encore plus expressive, rapporte que la sœur d'al Hallâj ayant été puiser l'eau dans le Tigre, sur lequel l'Esprit de son frère flottait depuis son exécution, cet Esprit pénétra dans sa jarre (2), et quand elle but, la rendit enceinte Et elle mit au monde son propre frère

D'autre part, la coutume des *Yézîdis* prescrit . qu'il ne faut pas se servir de jarres, coupes ou cruches qui aient, soit un col rétréci, — soit un tamis d'étoffe pour filtrer, à cause du « glou-glou » qu'elles font, car ce bruissement de l'eau est la *voix d'al Hallâj* qui fait parler les vagues depuis que sa tête a été jetée dans le Tigre par ses ennemis (3).

b) *Le proces dans la légende*

La légende, née de l'émotion populaire, au soir du 26 mars 922, a tendu, à travers les siècles, à concentrer autour du supplice d'al Hallâj tous les traits émouvants de cette biographie tragique ; — elle en a conservé les sentences pathétiques et les miracles inouïs, — en prenant soin d'éliminer tout ce qui gênait la stricte orthodoxie, et de réduire la hardiesse et la portée de cet apostolat religieux aux brusques saillies d'un fou énamouré de Dieu, pour aboutir à le

(1) Kâzarouî († vers 790/1388) in Ibn Jalâl (ici p. 417)

(2) Cela serait un argument pour l'origine sabéenne des *Yézîdis* « venus du sud-est », car les Mandeens croient que « Marie, buvant d'une certaine eau, devint enceinte de Jésus » (Siouffi, *Soubbas*, 137).

(3) *Risâlah fi al Yazidiyah*, de Shammâs 'Abdallah, du Jabal Tour (Mossoul) : copie 'Azîz, communiquée par le R. P. Anastase. Cfr *Rev. Hist. Relig.*, 1911, p. 205-206, et n. 4 Comp. la fable qarmate, « les grenouilles coassent dans tous les fleuves, sauf dans le Tigre » (*farq*, 293)

classer parmi les « *'oqalâ al majânin* », ces « spirituels déséquilibrés », ces « mystiques acrobates », « dont Bohloûl al majnoûn, Somnoûn al mohibb et al Shiblî sont restés les types (1) »

Autour d'al Hallâj, prisonnier, puis agonisant, — elle rassemble des enseignements épars dans toute sa vie, — des vers de son « *diwân* », des paraboles de ses apologues : son gibet devient une chaire (2) ou s'énonce prolixement le véritable soufisme, orthodoxe et rassurant, folie irresponsable et divine

Autour du supplicié se groupent comme interlocuteurs les principaux soufis de la grande époque (3), aussi bien ses amis, comme al Shiblî et Ibn Khafîf (4), dont l'histoire affirmait ou tolérait qu'on affirmât la présence, — que ses maîtres comme al Jonayd (5) et al Noûrî (6), morts bien des années auparavant. Dhoû al Noûn al Misrî devient son disciple (7), et le khalife al Moqtadir est confondu avec al Mo'tadid (8), al Motawakkil ou al Mo'tasim (9).

C'est ainsi que pour la légende, le procès d'al Hallâj devient le « procès du soufisme » tout entier, on y incorpore

(1) Ouvrage « *Kitâb 'oqalâ al majânin* » d'al Hasan-ibn-Mohammad-ibn-Habîb al Nisâboûrî, + 406/1015 (Kotobî, ms Gotha 1567, f° 8^b sur Somnoûn); cfr. article *Buhlâl*, par Macdonald, in *Enzykl. des Islâms*, *Tusy's list.*, p. 45, P. Loosen *ZA W*, XXVII, 184, Sam'ânî, f° 40^b

(2) *Cruz Christi non solum lectulus morientis, sed cathedra docentis* (S. Augustin, *Oratio 119 in Joannem*)

(3) Attribution à al Hallâj du mot « A taqtolouna man yaqoûl Rabbi Allah ? » (cf. Qor. XL, 29) d'al Hâris (II^e siècle Cfr. Khafâjî, t. IV, p. 584 seq.) par al Baqlî (*tafsîr*, Qor. VII, 97, et *shathiyât*, f. 26^a)

(4) Thème des « visites »

(5) Faute chronologique déjà relevée par Pârsâ, Khwandamîr

(6) Les « questions d'al Noûrî ».

(7) Yesewî, *hikam* Qoûsî, *tawhîd*.

(8) 'Attâr, *Monawî*.

(9) Baqlî, *ici* p. 128, n. 1 ; Sâ'î 'Abdallah, *thamarât*, p. 177.

les éléments caractéristiques des « mihan » ou « inquisitions » antérieurement dirigées contre les soufis, notamment dans la persécution soulevée par Gholâm Khalîl (1)

Un tel travail devait modifier profondément la personnalité historique d'al Hallâj, il y perd toute sa puissance intellectuelle, toute sa subtilité dialectique, et ne garde qu'à demi la fougue de son enthousiasme. La tradition soufie, canalisée avec prudence et rigueur par de grands Ordres religieux, canonise en al Hallâj le type du parfait religieux, un simple d'esprit, un gyrovague perdu en Dieu, qui, à travers ses ravissements perpétuels, trouve moyen d'obéir à son shaykh, à son directeur spirituel, jusqu'à la mort

Ce caractère nouveau d'al Hallâj est mis en relief par le rôle grandissant prêté dans la légende à deux personnages singuliers, — presque entièrement légendaires, — son *shaykh* et sa *sœur*

1 Le type d'al Jonayd

Son *shaykh*, c'est al Jonayd, qui fut effectivement son directeur pendant son noviciat et sa vie de retraite (*khalwah*), mais avec lequel il rompit ouvertement avant de commencer son apostolat public, et qui mourut, en tout cas, onze ans avant lui. Ici al Jonayd apparaît comme le shaykh par excellence, — comme le modèle des « directeurs de conscience » ;

(1) La dénonciation de Gholâm Khalîl confondue avec celle d'al Awârîj contre al Hallâj. al Hallâj se trouva avoir le rôle d'al Nôûrî (Cfr ses paroles en 309/922 sur la « Preuve » (ici p. 238), — à rapprocher de celles d'al Nôûrî) comme on le voit dans la tradition malikite recueillie par Léon l'Africain (Giovanni Leone Africano, *Descrittione dell' Africa*, texte italien, ap. Ramusio, *Navigazioni e viaggi*, Venise, 1550, t. I, f. 43^b, trad. fr. Temporal, rééd. Schefer, Paris, 1896, II, 146-153, trad. latine Florianus, Leyde, 1632, pp. 342-345), et Amîn al 'Omari), — et c'est à cause de la condamnation d'al Hallâj que l'on voit al Jonayd quitter la robe de soufi (cfr. ici p. 34).

— il suit attentivement son disciple dans ses progrès spirituels, — le décharge des emplois pour lesquels il n'est point fait ; — et conformément à l'orthodoxie, il l'exhorte à ne pas révéler les secrets de l'extase divine, de crainte d'ameuter la foule, — à rester soumis extérieurement à la Loi, — c'est lui qui vient l'inviter à se constituer prisonnier après sa condamnation, — et qui le condamne lui-même (1).

Mais ce n'est pas qu'il ait cesse de l'aimer, puisqu'il revêt alors le vêtement bleu du deuil. Et son affection paternelle se trahit quand il l'embrasse, à deux reprises, sur les yeux ; au début, quand il prévoit son inévitable destin, — et à la fin, quand il le voit expirer sur le gibet.

2. *Hannoûnah, sœur d'al Hallâj*

Le personnage de la sœur d'al Hallâj, *Hannoûnah*, est peut-être encore plus beau (2), elle reste au second plan sans intervenir en apparence dans le drame où seuls les hommes agissent, elle reste à sa place, impeccable et presque impassible, non pas insensible. C'est elle, la sœur des hoûris célestes, qui s'abreuve sans trouble à la coupe dont une seule goutte avait suffi à affoler son frère. Elle veille sur lui avec une compassion clairvoyante et attentive et elle reçoit son testament.

Elle n'agit qu'après son supplice, pieds nus, visage dévoilé, elle vient reprocher au mort ses excès de langage ; puis, elle exécute avec une pieuse fermeté ses dernières volontés en jetant ses cendres dans le fleuve irrité.

Restée seule, la nuit venue, sa volonté défaille dans le silence. Et elle le pleure, avec de telles larmes, que son frère lui apparaît pour lui dire : « Jusqu'à quand me pleureras-tu ? » — Comment ne pleurerais-je pas après ce qui t'est arrivé ? —

(1) Légende de la *fatwa*, née du rôle d'al Makki, cfr. ici p. 33, 64.

(2) Qawl., comp. Khafâjî, l. c., Hosayni, *karâmât* . . f. 142^b